

Jonathan
Wolff

«En filosofía política uno no puede esconderse. Los que decidan quedarse al margen se encontrarán con que otros han tomado las decisiones por ellos, les agraden o no. No decir ni hacer nada equivale a aceptar la situación presente, por muy repulsiva que ésta sea.»



FILOSOFÍA POLÍTICA

Una introducción

PRÓLOGO DE JOSEP MARIA TERRICABRAS

Ariel
FILOSOFÍA



En la mejor de las tradiciones anglosajonas de la divulgación académica, este magnífico trabajo de síntesis, argumentación y exposición de la filosofía política introduce al lector en los principales autores e ideas que conforman la disciplina. Se trata de una obra única que por su claridad y rigor se ha convertido a lo largo de los años en el texto de referencia para estudiantes y lectores de alrededor del mundo.

Wolff ofrece una excelente panorámica de las grandes cuestiones que los filósofos políticos se han planteado a lo largo de la historia, especialmente a la hora de determinar el equilibrio correcto entre la autonomía –la libertad del individuo– y la autoridad –el poder del Estado–. O dicho de otra forma, cómo debe ser distribuido el poder político y de qué libertades debe gozar el ciudadano. Además de desgarnar el largo recorrido que va desde Platón a Rawls, el valor fundamental del libro es su enfatización en la vigencia de las tesis planteadas.

«No es nada frecuente poder disponer de una introducción tan clara y, a la vez, tan completa como ésta. El beneficio intelectual está garantizado.»

DEL PRÓLOGO DE JOSEP M.^a TERRICABRAS

Ariel

FILOSOFÍA

www.ariel.es

FILOSOFÍA POLÍTICA

Una introducción

Jonathan Wolff

Ariel
FILOSOFÍA

Título original:
An Introduction To Political Philosophy
Publicado originalmente por Oxford University Press

1.ª edición: septiembre de 2001
1.ª edición en esta presentación: marzo de 2012

© Jonathan Wolff, 1996
© de la traducción: Joan Vergès Gifra
© del prólogo: Josep Maria Terricabras, 2001

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo:
© 2001 y 2012: Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-344-0033-7
Depósito legal: B. 2.269 - 2012
Impreso en España por Limpergraf, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro
y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Para Elaine y Max

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	13
<i>Prefacio</i>	15
<i>Introducción</i>	17
1. El estado de naturaleza	23
Introducción	23
Hobbes	25
Locke	35
Rousseau	43
Anarquismo	49
Conclusión	51
2. Justificación del estado	53
Introducción	53
El estado	55
El objetivo de la justificación	57
El contrato social	58
Obligación voluntarista	58
Consentimiento tácito	61
Consentimiento hipotético	64
El anarquismo reconsiderado	67
El utilitarismo	69
El principio de justicia	76
Conclusión	81
3. ¿Quién debería gobernar?	85
Introducción	85
Platón contra la democracia	89
Los problemas del sistema de los guardianes	91
Conocimiento e intereses	93

El voto y el bien común	98
Los valores de la democracia	100
Rousseau y la voluntad general	101
Libertad e igualdad	109
La crítica radical a Rousseau	113
Democracia participativa	115
Democracia representativa	119
Protección de la minoría	127
Conclusión	128
4. El lugar de la libertad	131
Mill sobre la libertad	131
Un simple principio	131
Un ejemplo: la libertad de pensamiento	134
Daño a otros	139
La justificación del principio de libertad	142
Libertad, derechos y utilidad	142
La individualidad y el progreso	150
La libertad como un bien intrínseco	153
Problemas del liberalismo	155
Venenos, borracheras e indecencia	155
Las objeciones marxistas al liberalismo	158
El comunitarismo y el liberalismo	159
Conclusión	162
5. La distribución de la propiedad	163
El problema de la justicia distributiva	163
Libertad y propiedad	163
El desfile por nivel de ingresos	165
Propiedad y mercados	168
La doctrina de Locke sobre la propiedad	168
El libre mercado	175
Argumentos contra el mercado	181
La teoría de la justicia de Rawls	185
Un contrato hipotético	185
La elección de unos principios de justicia	191
Las razones a favor del maximin	198
Rawls y sus críticos	203
El método del contrato hipotético	203
Nozick y las pautas	205
Conclusión	211
6. Individualismo, justicia, feminismo	213
Individualismo y antiindividualismo	213
Derechos para las mujeres	219
La discriminación positiva	223

¿Más allá del individualismo liberal?	227
Una última palabra	238
Una guía para seguir leyendo	239
<i>Índice temático y onomástico</i>	<i>251</i>

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA

El libro que el lector tiene en sus manos es una excelente introducción a la filosofía política. Y lo es, a mi parecer, por tres razones principales: por el ámbito que abarca, por la capacidad argumentativa, por la claridad de exposición.

En efecto, el libro ofrece una excelente panorámica de los problemas centrales de la filosofía política hasta hoy, así como de los diversos intentos de dar respuesta a esos problemas. El autor dibuja, pues, con mano maestra los interrogantes del pensamiento político que han fascinado a filósofos y pensadores durante más de dos mil años. En este sentido, la obra, a pesar de su moderada extensión, viene a completar el trabajo ya clásico de Will Kymlicka —recomendado por el propio Wolff— y el más reciente de Roberto Gargarella, ambos centrados en la filosofía política de la época contemporánea. Por su parte, el libro de Jonathan Wolff trenza, capítulo a capítulo, el recorrido entero de la reflexión política, a la vez que subraya con fuerza la permanente actualidad de las cuestiones planteadas.

El libro consta de cinco capítulos principales, en los que Wolff plantea la anarquía y el estado de naturaleza (cap. 1), la justificación del estado (cap. 2), el debate sobre la democracia, es decir, sobre quién debe gobernar (cap. 3) y el lugar que ocupan en la vida política la libertad (cap. 4), la distribución de la propiedad, la igualdad y la justicia (cap. 5). Aunque es aconsejable leer el libro en el orden planteado por el autor —puesto que cada capítulo prepara el siguiente—, sin embargo, como señala él mismo, los distintos capítulos resultan también comprensibles por separado. En el último capítulo (el sexto) Wolff explicita algunos de los presupuestos que le han guiado en la preparación del libro: de ahí que aproveche la cuestión del feminismo para considerar críticamente la perspectiva individualista del liberalismo —igualitario— dominante, liberalismo que él, en el fondo, hace suyo. Con ello concluye un recorrido muy completo que plantea los grandes problemas de la filosofía política y presenta las distintas posiciones existentes en relación con ellos.

Por lo dicho hasta aquí se puede intuir ya que el libro es, en segundo lugar, creativamente argumentativo y no meramente expositivo: el autor,

además de proponer argumentos ajenos —de autores ya consagrados y de autores menos conocidos pero provocadoramente estimulantes—, interviene también a menudo con voz y argumentación propias, como si se sintiera obligado a participar comprometidamente en el debate. Con ello, Wolff confirma su dominio personal de los temas tratados, pero además subraya la necesidad de disponer de argumentaciones rigurosas para tomar decisiones correctas en la vida pública. Ciertamente, la política, pero también la moral y el arte, deberían ser objeto preferente de nuestra argumentación racional; de ahí que no convenga abandonarlas, como a menudo se hace, al capricho de cada cual o al nefasto —y falso— principio según el cual «contra gustos no hay disputas». En el terreno de la responsabilidad política y del compromiso cívico hay disputas y debería haber aún muchas más, puesto que cada día son más necesarios el debate crítico y la argumentación rigurosa.

Y ya, en tercer lugar, el libro es de una gran claridad expositiva: ni demasiado largo —para no perder el hilo de la argumentación general— ni demasiado corto —para no crear lagunas o dejar zonas desiertas—; su tono es ameno; su estilo, llano, sin tecnicismos innecesarios, con suficientes ejemplos, algunos de ellos muy logrados —por ejemplo cuando ilustra la posición original en la teoría de Rawls—, e incluso con pinceladas de buen humor. El libro, pues, resulta transparente y antidogmático: sin zonas desiertas, sin zonas oscuras. Al final, incluso ofrece una guía para seguir leyendo.

He ahí una obra de gran calidad, de excelente factura. Se trata de una introducción que interesará tanto a principiantes como a lectores ya iniciados en temas de filosofía política, tanto a un público no especialista como a estudiantes universitarios. Desde luego, no es nada frecuente poder disponer de una introducción tan clara y, a la vez, tan completa como ésta. Me permito, pues, recomendar vivamente la lectura pausada del libro. El beneficio intelectual está garantizado, porque el libro acaba cumpliendo el deseo de su autor: mostrar cómo se hace filosofía política. Realmente, pocos libros consiguen tan fácilmente como éste que el lector, tras asistir a la preparación de los ingredientes, llegue, a las pocas páginas, a saborear resultados.

JOSEP-MARIA TERRICABRAS, IEC
Catedrático de filosofía de la Universitat de Girona

Girona, 29 de abril del 2001

PREFACIO

El objetivo de este libro es ofrecer al lector una orientación sobre cuáles son los problemas centrales de la filosofía política y cuáles han sido los intentos más interesantes de responderlos a lo largo de su historia. En la realización de esta tarea, he explorado el terreno siguiendo la pista de una serie de cuestiones relacionadas entre sí, hurgando en los tesoros de la filosofía política en busca de respuestas y aproximaciones. Antes que intentar proporcionar una explicación sistemática de los debates contemporáneos, o una historia completa y erudita, lo que he hecho muchas veces ha sido saltar de un siglo a otro (algunas veces incluso de un milenio a otro) para escudriñar los escritos más estimulantes que han tratado aquellos temas —en mi opinión— más importantes.

Algunos criticarán mi elección de los problemas centrales, mi opinión acerca de las relaciones existentes entre estos problemas, así como la selección que efectúo de los pensadores que deberíamos leer a conciencia. Y, por mi parte, no voy a ver ningún mal en ello. Nada está más lejos de mi intención que hacer creer que los problemas de la filosofía política se han resuelto, que ya está todo dicho, o que casi disponemos de un mapa definitivo. Demasiados libros introductorios existen ya que favorecen la impresión de que el área de estudio se creó por decreto y que comprender algo consiste en dominar un manual o un libro de reglamento. Por mi parte, he intentado evitar este tipo de simplificaciones.

El libro está escrito de modo que cada capítulo trata un tema que ha aparecido en el capítulo que lo ha precedido. Sin embargo, espero que todos ellos puedan leerse también como unidades independientes en forma de introducciones a un problema en particular. A menudo los lectores sienten que tienen una especie de obligación moral de empezar a leer por el principio e ir avanzando página a página hasta el final (mi abuela solía decir que Hitler siempre leería primero la última página de un libro). En este libro, invito al lector a seguir el criterio que satisfaga mejor sus propios intereses.

La mayor parte del material del libro proviene de lecciones impartidas a los alumnos del *University College London* y el *Birkbeck College*, así como a los alumnos del *London Inter-Collegiate Lecture Programme*. En esas lecciones he recibido una enorme cantidad de comentarios críticos que me han sido de una gran utilidad. En realidad, detrás de la redacción de este pequeño libro hay una cantidad casi indecente de ayuda y consejo. Entre aquellos que han discutido partes del libro conmigo, o han comentado algunas partes o la totalidad del manuscrito (en algunos casos, muchas versiones) están Paul Ashwin, Richard Bellamy, Alan Carter, Elaine Collins, Issi Cotton, Virginia Cox, Tim Crane, Brad Hooker, Alya Khan, Dudley Knowles, Annabelle Lever, Veronique Muñoz Dardé, Mike Martin, Lucy O'Brien, Sarah Richmond, Mike Rosen, Mike Saward, Mario Scannella, Raj Sehgal, John Skorupski, Philip Smelt, Bob Stern y Nigel Warburton. A todos ellos les estoy muy agradecido.

INTRODUCCIÓN

De un hombre que no muestra ningún interés por la política no decimos que sea un hombre que se ocupe de sus asuntos; decimos que aquí no tiene nada de qué ocuparse.

Alguna vez se ha dicho que en filosofía política tan sólo existen dos preguntas: «¿quién consigue qué?» y «¿quién lo dice?». Esto no es del todo cierto, pero se aproxima bastante a la verdad como para constituir un buen punto de partida. La primera cuestión tiene que ver con la distribución de bienes materiales, derechos y libertades. ¿En virtud de qué debería la gente poseer propiedades? ¿Qué derechos y libertades debería tener? La segunda cuestión concierne a la distribución de otro bien: el poder político. Locke definió el poder político como «el derecho de aprobar leyes y sancionarlas mediante la pena capital y, por consiguiente, mediante todas las demás penas inferiores». Esta definición probablemente vaya más allá de lo que necesitamos, pero la idea es clara. El poder político incluye el derecho de dar órdenes a otras personas y castigarlas cuando desobedecen. ¿Quién debería tener un poder así?

En cuanto reflexionamos sobre estas cuestiones surgen los rompecabezas. ¿Existe alguna buena razón por la que una persona deba poseer más propiedades que otra? ¿Existe algún límite justificado a mi libertad? ¿Qué relación debería haber entre el poder político y el éxito económico? En algunos países sólo obtienen el poder político los ricos. En otros, aquellos que obtienen el poder político se convierten pronto en personas ricas. ¿Pero debería existir una conexión entre la posesión de riqueza y la posesión de poder político?

* Oración fúnebre de Pericles, en Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro II, § 40.

El poder político es ya todo un rompecabezas en sí mismo. Si alguien tiene poder político legítimo sobre mí, entonces tiene derecho a forzarme a hacer ciertas cosas. ¿Pero cómo justifica esa persona la pretensión de tener tal derecho? A menudo parece indignante que alguien pueda decirme qué debo hacer; y aún más grave que tenga el derecho de castigarme si no quiero obedecer. Aunque, claro está, a todo esto también habría que verle la otra cara de la moneda. Tal vez debería considerar cómo se podrían llegar a comportar los otros —hasta qué punto podrían hacer mi vida desagradable— en el caso de que la ley y la amenaza del castigo no los contuvieran. Al fin y al cabo, quizá sea sensato estar a favor de la existencia del poder político. Así pues, por todo esto, parece que nos podemos sentir cómodos tanto con el alegato que hace el anarquista a favor de la autonomía del individuo, como con la defensa del autoritarista a favor del poder del estado.

Por consiguiente, una de las tareas del filósofo político consiste en determinar el equilibrio correcto entre la autonomía y la autoridad o, en otras palabras, determinar la distribución adecuada del poder político. Este ejemplo sirve también para ilustrar lo que es distintivo de la filosofía política. La filosofía política es una disciplina *normativa*, es decir, pretende establecer normas (reglas o criterios ideales). Lo normativo se puede oponer a lo *descriptivo*. Los estudios descriptivos se proponen averiguar cómo son las cosas. Los estudios normativos, en cambio, pretenden descubrir cómo deberían ser: qué es lo justo, qué es lo moralmente correcto. La política puede ser tratada desde una perspectiva descriptiva y desde una perspectiva normativa.

Usualmente, los responsables de llevar a cabo estudios descriptivos sobre la política son el científico político, el sociólogo o el historiador. Así, por ejemplo, algunos científicos políticos se plantean la cuestión acerca de la distribución *real* de bienes en una sociedad dada. ¿Quién es rico en Estados Unidos? ¿Quién tiene el poder en Alemania? El filósofo político, como cualquiera de nosotros, tiene buenas razones para estar interesado en la respuesta a tales cuestiones, pero su interés principal está en otro lado: ¿qué regla o principio debería gobernar la distribución de bienes? («Bienes» aquí hace referencia no sólo a propiedades sino también a poder, derechos, libertades.) El filósofo político no pregunta «¿cómo está distribuida la propiedad?», sino «¿qué distribución de la propiedad sería justa o equitativa?». No pregunta «¿cuáles son los derechos y las libertades de la gente?», sino «¿qué derechos y libertades debería tener?». ¿Según qué criterios ideales, o normas, debería regirse la distribución de bienes en una sociedad?

Sin embargo la separación entre estudios normativos y estudios descriptivos no es tan clara como pudiera parecer. Pensemos en la cuestión «¿quién es rico?». ¿Por qué estamos interesados en esta cuestión descriptiva? En primer lugar, porque la distribución de la riqueza es relevante para las cuestiones normativas acerca de la *justicia*. (Comparemos esa cuestión con la cuestión «¿quién posee cuerdas?» —las desigualdades en la posesión de cuerdas no tienen ningún interés político—.)

Por otro lado, las preguntas acerca del comportamiento humano a menudo parecen tener una pierna a cada lado de la división descriptivo/normativo. Por ejemplo, un sociólogo que trate de explicar por qué la gente obedece en general la ley deberá probablemente, en algún momento, apelar al hecho de que mucha gente cree que se *debe* obedecer la ley. Asimismo, evidentemente, las cuestiones fácticas acerca del comportamiento humano tienen importancia para las cuestiones normativas. No tiene, por ejemplo, ningún sentido proponer una teoría de la sociedad justa sin poseer algún tipo de conocimiento sobre el comportamiento y la motivación humanos. Algunas teorías de la justicia, por ejemplo, pueden estar basadas en presupuestos poco realistas sobre la capacidad (o incapacidad) de la gente para ser altruista. En resumen, investigar cómo son las cosas ayuda a explicar cómo pueden ser, y la investigación sobre cómo pueden ser las cosas es esencial para la valoración de cómo deberían ser.

¿Pero qué respuesta podemos dar a la cuestión sobre cómo deberían ser las cosas? Respecto a las cuestiones descriptivas, tenemos una cierta noción sobre cómo empezar a responderlas: nos acercamos y observamos. Eso no significa que la ciencia política o la historia sean disciplinas fáciles; al contrario, a menudo requieren un trabajo muy sutil y detallado. Pero en principio tenemos la impresión de saber cómo proceder, incluso si sucede lo que pasa a menudo, que no logramos encontrar la información que andamos buscando. ¿Pero qué podemos hacer para averiguar cómo deberían ser las cosas? ¿Hacia dónde podemos mirar?

La molesta realidad es que no hay ninguna respuesta fácil. A pesar de ello, muchos filósofos han intentado resolver los problemas políticos normativos y no se han quedado cortos en propuestas. A lo largo de este libro tendremos ocasión de examinar algunas de las contribuciones más importantes y comprobar que, en general, los filósofos razonan sobre los asuntos de la política del mismo modo que sobre otros temas filosóficos: trazan distinciones; discuten si las proposiciones son autocontradictorias; estudian si dos o más proposiciones son lógicamente consistentes o no; intentan mostrar que

de afirmaciones obvias pueden extraerse tesis sorprendentes. En definitiva, presentan argumentos.

Además, los filósofos argumentan sobre política por buenas razones. En filosofía política, a diferencia de lo que sucede en otras áreas de la filosofía, uno no puede esconderse. En filosofía, el agnosticismo («los ingleses traducen su ignorancia al griego y la llaman agnosticismo», dijo una vez Engels) es a menudo una posición respetable: puesto que no puedo llegar a una conclusión satisfactoria acerca de la cuestión de si nuestra voluntad es libre o no, me abstengo de tomar partido. En un contexto más amplio esto apenas importa. Pero en filosofía política el agnosticismo es contraproducente. Quizá no importe el que un país no tenga una política oficial definida sobre el problema de la voluntad libre, pero en todo país alguien tiene el poder político y se distribuye la propiedad de un modo u otro. Por supuesto, la influencia que tendrá un solo individuo sobre la sociedad será probablemente insignificante. Pero, potencialmente, todos nosotros tenemos voz y capacidad de influir, cuando no mediante el voto, mediante la divulgación de nuestras opiniones en la escena pública o en los ambientes *underground*. Los que decidan quedarse al margen se encontrarán con que otros han tomado las decisiones políticas por ellos, les agraden o no. No decir ni hacer nada equivale en la práctica a aceptar la situación presente, por muy repulsiva que ésta sea.

A lo largo de este libro plantearemos y discutiremos las cuestiones más importantes de la filosofía política y examinaremos algunas de las respuestas más influyentes que se han ofrecido desde la Antigüedad griega hasta el presente. Cada capítulo versa sobre una cuestión o controversia particular. El punto de partida natural es el poder político, el derecho de ordenar. ¿Por qué razón deben algunos tener el derecho de aprobar leyes que regulen el comportamiento de las demás personas? Supongamos que nadie tuviera ese derecho. ¿Cómo sería la vida entonces? El primer capítulo trata esta cuestión: ¿qué sucedería en un «estado de naturaleza» sin gobierno? ¿Podría uno soportar vivir así? ¿Constituiría ello una mejora con respecto a la situación presente?

Supongamos que al final aceptamos que una vida bajo un gobierno es preferible a una vida en el estado de naturaleza. ¿Se sigue de ello que tenemos el deber moral de hacer lo que el estado nos ordene? ¿Existe algún otro argumento que conduzca a esa misma conclusión? Éste es el problema de la obligación política, que discutiremos en el capítulo 2.

Si tenemos un estado, ¿cómo deberíamos organizarlo? ¿Debería ser democrático? ¿Qué significa decir que un estado es democráti-

co? ¿Existe alguna razón para preferir el gobierno del pueblo al gobierno de un experto —un dictador benévolo, por ejemplo? El capítulo 3 versa sobre estas cuestiones.

¿Cuánto poder debería tener el estado? O visto desde el otro lado: ¿de cuánta libertad debería gozar el ciudadano? El capítulo 4 se ocupa de la teoría según la cual para evitar la «tiranía de la mayoría» deberíamos tener la libertad de actuar a nuestro gusto siempre y cuando no perjudiquemos a otros.

Ahora bien, al proporcionar esta libertad a los ciudadanos, ¿les otorgamos también la libertad de adquirir y disponer de propiedades del modo que crean conveniente? ¿O tal vez existen restricciones justificadas a la actividad económica en nombre de la libertad o la justicia? Tal es el tema del capítulo 5: la justicia distributiva.

Los cinco primeros capítulos versan sobre cuestiones de un interés permanente: el estado de naturaleza, el estado, la democracia, la libertad, la propiedad. El último capítulo echa una breve ojeada a algunos de los supuestos que subyacen a la elección de estos temas, y los examina en el contexto del trabajo reciente de la teoría política feminista. A estas alturas, con unos dos mil quinientos años de perspectiva, debería poder ofrecerse algún tipo de respuesta a una cuestión planteada ya —pero no satisfactoriamente respuesta— en esta introducción, a saber: ¿de qué modo hacemos filosofía política? Con respecto a este tema, al igual que con los demás temas que se discuten aquí, mi objetivo no es inculcar ninguna opinión a nadie, sino tan sólo ofrecer un material que ayude a que la gente se forme su propia opinión. Obviamente, es posible que alguien lea el libro y termine con las mismas incertidumbres que tenía al principio. Sin embargo, no deberíamos subestimar el progreso efectuado cuando se ha pasado de la ignorancia confusa a la perplejidad informada.

EL ESTADO DE NATURALEZA

Introducción

- Me parece a mí que para ser ingleses..., sois todos ingleses, ¿no es así?... no ofrecéis un espectáculo demasiado brillante que digamos.
- Lo hicimos bien al principio —dijo Ralph—, antes de que las cosas...
Se detuvo.
- Estábamos todos juntos entonces...
El oficial asintió amablemente.
- Ya sé. Como buenos ingleses. Como en la Isla de Coral.¹

La Isla de Coral de R. M. Ballantyne es la historia de tres chicos ingleses aislados en una isla desierta. Con coraje, inteligencia y cooperación consiguen repeler a los piratas y a los salvajes nativos y gozar de una vida idílica en los Mares del Sur. Los personajes de William Golding también se encuentran en una isla de coral de ensueño, pero no transcurre mucho tiempo hasta que surgen primero las divisiones y luego una guerra desesperada entre tribus. Con sus relatos, Ballantyne y Golding sugieren imágenes opuestas en respuesta a nuestra primera cuestión: ¿cómo sería la vida en un estado «natural», un mundo sin gobierno?

¿A qué viene esta pregunta? ¿Qué relevancia tiene para la filosofía política? Damos por supuesto que vivimos en un mundo de instituciones políticas —gobierno central, gobierno local, policía, tribunales—. Estas instituciones distribuyen y administran el poder político. Colocan a ciertas personas en cargos de responsabilidad, y luego estas personas reclaman para sí el derecho de poder ordenarnos actuar de un modo u otro. Si no obedecemos y nos pillan, nos

1. William Golding, *The Lord of the Flies*, p. 192 (W. Golding, *El señor de las moscas*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 236).

castigan. La vida de cada uno de nosotros, pues, está estructurada y controlada, en parte, por las decisiones que toman otros. Este grado de interferencia en nuestras vidas puede parecer intolerable. Pero ¿qué alternativa nos queda?

Un punto de partida natural cuando uno se pone a pensar sobre el estado es preguntarse: ¿cómo serían las cosas sin él? Para comprender por qué razón tenemos algo, a menudo es una buena táctica imaginar qué nos ocurriría en su ausencia. Obviamente, dado que es difícil que podamos abolir el estado sólo para averiguar cómo sería la vida sin él, lo mejor que podemos hacer en la práctica es realizar esta operación mediante un experimento mental. Primero nos imaginamos un «estado de naturaleza», una situación en la que no hay estado y nadie posee el poder político. Y a continuación tratamos de averiguar cómo sería la vida en tales condiciones. De esta forma obtenemos una visión de cómo serían las cosas sin el estado y así, esperamos, podremos comprender por qué tenemos uno. Tal vez de este modo llegaremos a comprender qué justificación hay del estado, si es que existe alguna, y también qué forma debe tener.

¿Ha habido alguna vez un estado de naturaleza? Pocos filósofos están dispuestos a definir su postura con respecto a esta cuestión. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por ejemplo, pensó que para pasar del estado de naturaleza a la «sociedad civil» (una sociedad gobernada por un estado formal) hubiera sido preciso que transcurriera tanto tiempo que sería blasfemo suponer que las sociedades modernas surgieron de esta forma. Según él, la cantidad de tiempo necesaria para que tal transición hubiera podido tener lugar era superior a la edad del mundo que las escrituras registraban. Por otro lado, Rousseau creía que había ejemplos contemporáneos de gentes viviendo en un estado de naturaleza, y para John Locke (1632-1704) esto era cierto de muchos grupos viviendo en la América del siglo XVII.

No obstante, aun cuando nunca haya existido un verdadero estado de naturaleza, podemos plantearnos la cuestión sobre cómo sería la vida en el caso hipotético de que nos halláramos sin estado. Thomas Hobbes (1588-1679), muy preocupado por la guerra civil inglesa, creyó que su país estaba cayendo en un estado de naturaleza. En el *Leviatán* trazó un dibujo de lo desagradable que ello sería con la esperanza de persuadir así a sus lectores de las ventajas de tener un gobierno. De acuerdo con esto, para satisfacer el propósito de este capítulo no precisamos dedicar mucho tiempo a la cuestión de si los hombres han vivido alguna vez realmente en un estado de naturaleza. Todo lo más que necesitamos sostener es que tal estado es posible.

¿Pero es posible? Algunas veces se afirma no sólo que los hombres siempre han vivido bajo un estado, sino que ésa es la única forma bajo la cual pueden vivir. Según esto, el estado *existe naturalmente* en el sentido de ser *natural a los seres humanos*. Posiblemente, de hallarnos en una sociedad sin estado no seríamos humanos. Tal vez perteneceríamos a una forma inferior de vida animal. Si el ser humano existe, entonces también existe el estado. Si esto es cierto, entonces la especulación sobre el estado de naturaleza es innecesaria.

Algunos teóricos replican que poseemos una gran cantidad de pruebas de que los seres humanos han sido capaces de vivir sin estado —afirmaciones que han sido vitales para la posición de los escritores anarquistas (volveremos a ello más tarde)—. De todas formas, aunque los seres humanos no hayan vivido nunca realmente sin un estado, es muy difícil determinar cómo se podría demostrar que ello es absolutamente imposible. Por consiguiente, como método para tratar de averiguar por qué tenemos estado, supondremos que los seres humanos podrían vivir en el mundo sin él. ¿Qué aspecto tendría entonces el mundo?

Hobbes

En una condición así [en el estado de naturaleza], no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.²

La obra más importante de Hobbes, el *Leviatán* (publicada en el año 1651), versa sobre un tema que ocupó obsesivamente a su autor durante más de veinte años: los males de la guerra civil y la anarquía que la acompaña. Según Hobbes, no hay nada peor que una vida sin protección del estado y, por consiguiente, es crucial que exista un gobierno fuerte que impida que caigamos en una guerra de todos contra todos.

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 186 (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 108-109).

Pero ¿por qué creyó Hobbes que el estado de naturaleza sería tan desesperado, una situación de guerra, una situación de constante temor y peligro de perecer en una muerte violenta? La esencia de la concepción hobbesiana es que, en ausencia de un gobierno, la naturaleza humana nos conducirá indefectiblemente a una situación de extremo conflicto. Para Hobbes, pues, la filosofía política se ocupa en primer lugar del estudio de la naturaleza humana.

Hobbes sugiere que hay dos claves para comprender la naturaleza humana. La primera es el autoconocimiento. Una introspección honesta puede decirnos mucho acerca de cómo son los seres humanos —la naturaleza de sus pensamientos, esperanzas, temores—. La segunda es el conocimiento de los principios generales de la física. Así como para comprender el ciudadano (el individuo en la sociedad política) uno tiene que comprender la naturaleza humana, Hobbes creyó, como buen materialista, que para comprender la naturaleza humana uno tiene que comprender primero el «cuerpo» o la materia de la cual estamos totalmente compuestos.

Para nuestros propósitos, lo más interesante de la explicación de Hobbes sobre este asunto es su adopción del principio de la conservación del movimiento de Galileo. Con anterioridad a Galileo, los filósofos y los científicos habían intentado resolver la cuestión sobre qué es lo que mantiene los objetos en movimiento. ¿Gracias a qué mecanismo, por ejemplo, una bala de cañón permanece en el aire una vez ha sido lanzada? La revolucionaria respuesta de Galileo fue sostener que esta pregunta era incorrecta. En lugar de ella deberíamos suponer que los objetos seguirán su curso con un movimiento y una dirección constantes hasta que actúen sobre ellos otras fuerzas. Lo que hay que explicar no es por qué las cosas siguen moviéndose, sino por qué cambian de dirección y por qué se paran. En los tiempos de Hobbes, esta concepción era todavía una novedad y, como él apuntó, desafiaba la opinión del sentido común según la cual del mismo modo que nosotros nos cansamos y buscamos el reposo después de movernos, los cuerpos también buscan por naturaleza el reposo después de moverse. La verdad, sin embargo, es que «cuando una cosa está en movimiento estará continuamente en movimiento a menos que alguna otra cosa la detenga».³ Esto, para Hobbes, también se aplica a nuestro caso. Nos cansamos y deseamos el reposo tan sólo cuando otro movimiento actúa sobre nosotros.

Así pues, Hobbes utilizó el principio de la conservación del mo-

3. *Leviathan*, p. 87 (*Leviatán*, p. 22).

vimiento para desarrollar una concepción materialista y mecanicista del ser humano. Las grandes líneas de esta concepción se hallan expuestas en la introducción del *Leviatán*: «¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo...?»⁴ Los seres humanos están animados por movimiento. La sensación, por ejemplo, consiste en una «presión» sobre un órgano. La imaginación es una «débil reminiscencia» de una sensación. Un deseo es un «movimiento interno hacia un objeto». Todo esto debe entenderse bastante literalmente.

La importancia de la teoría de la conservación del movimiento es que con ella Hobbes dibuja una imagen de los seres humanos según la cual éstos nunca se detienen, siempre están detrás de algo. «Porque mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres de deseo.»⁵ Según Hobbes, los seres humanos buscan lo que él llama la «felicidad», el éxito continuado en la consecución de los objetos de sus deseos. La búsqueda de una felicidad segura nos conduce a la guerra en el estado de naturaleza. Al final, Hobbes pensó, el temor a la muerte hará que los seres humanos se decidan a crear un estado. Pues sin un estado, en el estado de naturaleza, la búsqueda de la felicidad nos conduciría a una guerra de todos contra todos. ¿Por qué creía esto Hobbes?

Una pista para responder esta pregunta está en la definición que ofrece Hobbes de «poder»: «el poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le aparenta como bueno».⁶ Por consiguiente, para asegurarse la felicidad uno debe ser poderoso. Entre las fuentes del poder, según Hobbes, hay la riqueza, la reputación, los amigos; los seres humanos tienen un «incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte».⁷ Ello se debe no sólo a que los hombres no pueden alcanzar jamás un estado de plena satisfacción, sino también a que una persona «no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien, sin adquirir otros más».⁸ Porque otras personas también intentarán aumentar su poder y, por lo tanto, la búsqueda del poder es por naturaleza competitiva.

El intento natural y continuado de cada uno por aumentar su

4. *Ibid.*, p. 81 (*ibid.*, p. 13).

5. *Ibid.*, pp. 129-30 (*ibid.*, p. 58).

6. *Ibid.*, p. 150 (*ibid.*, p. 78).

7. *Ibid.*, p. 161 (*ibid.*, p. 87).

8. *Ibid.*, p. 161 (*ibid.*, p. 87).

poder —poseer riquezas y a gente bajo su mando— dará lugar a una competición. Pero una competición no es una guerra. ¿Por qué razón, pues, debería una competición terminar en guerra? El siguiente paso importante en la argumentación es la suposición de Hobbes de que los seres humanos son por naturaleza «iguales». En filosofía moral y política la suposición de que somos iguales por naturaleza se utiliza a menudo para fundamentar el argumento según el cual deberíamos respetar a los demás y tratarnos mutuamente con cuidado y preocupación. Pero esta suposición juega un papel bien distinto en Hobbes, tal como podemos sospechar al ver cómo plantea éste el asunto: somos iguales en la medida en que todos los hombres poseemos más o menos el mismo grado de fuerza y habilidad y, por consiguiente, cualquier hombre es capaz de matar a otro hombre. «Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él.»⁹

A esto Hobbes añade un supuesto razonable según el cual en el estado de naturaleza existe una importante escasez de bienes, de tal forma que dos personas que deseen el mismo *tipo* de cosa desearán frecuentemente poseer la misma cosa. Finalmente, Hobbes señala que nadie en el estado de naturaleza es invulnerable a la posibilidad de un ataque. Posea lo que posea, otras personas siempre pueden desear lo que poseo; por consiguiente, debo estar alerta. Ni careciendo de posesiones quedo libre del temor, pues los demás pueden ver en mí una amenaza a su poder y por tanto atacarme como medida preventiva. De estos supuestos de igualdad, escasez e incertidumbre se sigue, en opinión de Hobbes, que el estado de naturaleza será un estado de guerra:

De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es, principalmente, su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente. De esto proviene el que allí donde un usurpador no tiene otra cosa que temer más que el poder de un solo hombre, es muy probable que una sus fuerzas con las de otros y vaya contra el que ha conseguido sembrar, cultivar y hacerse una posición ventajosa. Y tratará, así, de desposeerlo, no sólo del

9. *Ibíd.*, p. 183 (*ibíd.*, p. 105).

fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y, a su vez, el usurpador se verá después expuesto a la amenaza de otros.¹⁰

Peor aún: según Hobbes, la gente no persigue solamente los medios de satisfacción inmediata, sino también el poder necesario para satisfacer cualquier deseo futuro que pueda tener. Ahora bien, como la reputación de tener poder *es* tener poder, algunas personas atacarán a otras, incluso a aquellas que no les suponen ninguna amenaza, con el único objetivo de obtener así una reputación de poderosos como medio para protegerse de posibles agresiones. Sucede aquí lo mismo que en la hora del recreo en la escuela: aquellos que tienen la reputación de ganar peleas tienen menos posibilidades de ser atacados por sus bienes, e incluso tal vez otros que se ven incapaces de defenderse a sí mismos les cedan los suyos. (Por supuesto, los que consiguen ganarse la reputación de fuertes tampoco se pueden relajar: ellos son las víctimas más propicias de aquellos que persiguen mejorar su reputación.)

En resumen, Hobbes concibe tres razones importantes para atacar a otros en el estado de naturaleza: por ganancias, por seguridad (como medida preventiva), y por gloria o reputación. En el fondo, Hobbes cree en la idea de que los seres humanos, en su búsqueda de la felicidad, intentan incrementar constantemente su poder (los medios actuales para conseguir bienes futuros). Cuando a esto añadimos que los hombres son más o menos iguales en fuerza y habilidad; que los bienes deseados escasean; y que nadie está a salvo de los ataques de otros, parece razonable concluir que la acción racional de los hombres convertirá el estado de naturaleza en un campo de batalla. Nadie es tan fuerte como para librarse de todos los posibles agresores, ni tan débil como para descartar la posibilidad de atacar a otro, si es preciso con ayuda de cómplices. El motivo para atacar a otros cobra toda su fuerza cuando reconocemos que en el estado de naturaleza ése es muchas veces el modo más seguro de conseguir (o mantener) lo que uno quiere.

¿Deberíamos objetar que esta descripción de nuestra probable lucha en el estado de naturaleza depende de un supuesto según el cual los seres humanos son crueles o egoístas hasta un extremo irreal? Hobbes replicaría que ambas objeciones están fuera de lugar. Según Hobbes, los seres humanos no son crueles: «no puedo concebir que nadie se complazca en las grandes desventuras de otros, sin que haya alguna finalidad que vaya en provecho propio».¹¹

10. *Ibíd.*, p. 184 (*ibíd.*, p. 106).

11. *Ibíd.*, p. 126 (*ibíd.*, p. 56).

Respecto al egoísmo, Hobbes admitiría que los seres humanos generalmente, cuando no siempre, intentan satisfacer sus propios deseos. Pero el miedo es igual o más importante que el egoísmo como causa de guerra: el miedo de que otros a nuestro alrededor puedan tratar de arrebatarnos lo que poseemos. Esto puede llevarnos a atacar primero, no tanto por las ganancias a obtener, cuanto por la seguridad, o tal vez por la reputación resultante. De este modo, nos acercamos a la idea de una guerra en la que todos luchan contra todos por razones de autodefensa.

Sin embargo, alguien podría observar, no es razonable suponer que todos sospecharán de todos y se degollarán mutuamente. De hecho, Hobbes mismo acepta que habrá períodos sin conflicto real. El estado de guerra no se define como una lucha constante, sino como una disposición constante a luchar, de modo que nadie puede relajarse y bajar la guardia. ¿Tiene razón Hobbes al sostener que deberíamos ser tan suspicaces? ¿Por qué no suponer que la gente en el estado de naturaleza adoptará el lema «vive y deja vivir»? Pensemos, replica Hobbes, en cómo vivimos incluso bajo la autoridad del estado. ¿Qué opinión demuestra uno tener de sus vecinos cuando se cierra con llave al llegar a casa? ¿Cuál sobre los miembros de su propia familia cuando cierra con candado sus cajones y armarios? ¡Si somos tan suspicaces cuando vivimos bajo la protección de la ley, no es difícil imaginar cuánto miedo tendríamos en el estado de naturaleza!

En este punto se podría argüir que en la entretenida historia que nos ha contado Hobbes falta una cosa: la moralidad. Aunque puede que algunas criaturas sin moral se comporten tal como Hobbes dice, nosotros no somos así. La mayor parte de nosotros acepta que no debemos atacar a los demás o arrebatarnos sus propiedades. Por supuesto, en un estado de naturaleza una minoría de gente robaría y mataría, igual que ahora, pero seguiría habiendo una cantidad suficiente de personas con sentido moral capaz de detener la extensión de la corrupción e impedir que esa minoría de gente nos condujese a todos hacia una guerra general.

Esta objeción plantea dos cuestiones importantes. Primera: ¿tiene sentido, para Hobbes, hablar de moralidad en el estado de naturaleza? Segunda: ¿estaría Hobbes de acuerdo en que el reconocimiento del deber moral, en ausencia del estado, constituye una motivación suficiente para superar la tentación de invadir a otros para arrebatarnos sus bienes? Veamos en primer lugar la postura de Hobbes con respecto a la primera cuestión.

Hobbes parece negar que pueda haber algún tipo de moralidad en el estado de naturaleza: «De esta guerra de cada hombre contra

cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida.»¹² El argumento que Hobbes utiliza aquí es que la injusticia consiste en la violación de una ley, pero para que haya ley es preciso que haya un legislador, un poder común con capacidad para imponerla. En el estado de naturaleza no existe ningún poder común; no hay por lo tanto ninguna ley, ni tampoco violación de ley alguna; es decir, no se da ninguna injusticia. Cada hombre tiene «la libertad... de usar su propio poder... para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar el fin».¹³ Como consecuencia de ello, señala Hobbes, «en una condición así, cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo».¹⁴ Hobbes denomina «derecho natural» la libertad de actuar del modo que uno crea conveniente a fin de preservarse: de él parece deducirse que, en el estado de naturaleza, uno puede hacer cualquier cosa, incluso arrebatar la vida a otro, si cree que ello le ayudará a sobrevivir.

¿Por qué adopta Hobbes una posición tan extrema, otorgando a cada hombre la libertad de hacer lo que crea oportuno en el estado de naturaleza? Pero, tal vez, su posición no sea tan extrema. Es difícil estar en desacuerdo con la afirmación de que en un estado de naturaleza la gente tiene el derecho de defenderse. Dicho esto, también parece evidente que los individuos son quienes mejor pueden decidir qué representa una amenaza para ellos y cuál es la mejor estrategia a adoptar para hacerle frente. Parecería que nadie puede ser razonablemente criticado por llevar a cabo una acción en defensa propia. Como el ataque preventivo es una forma de defensa, invadir a otros puede ser visto a menudo como una de las formas más racionales de autoprotección.

Ésta es la explicación inicial y simple de la concepción de Hobbes. En el estado de naturaleza no hay ni justicia ni injusticia, no hay ni corrección ni incorrección. Las nociones morales no tienen en él ninguna aplicación. A esto Hobbes lo llama el «derecho natural de libertad». No obstante, como veremos, la concepción de Hobbes está sujeta a ulteriores complicaciones.

Además del derecho natural de libertad, Hobbes arguye que en el estado de naturaleza también existen lo que él llama las «leyes de

12. *Ibíd.*, p. 188 (*ibíd.*, p. 109).

13. *Ibíd.*, p. 189 (*ibíd.*, p. 110).

14. *Ibíd.*, p. 190 (*ibíd.*, p. 111).

naturaleza». La primera «ley fundamental» dice así: «cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra».¹⁵ La segunda ley nos incita a no hacer uso del derecho que tenemos a todas las cosas, siempre que los demás estén del mismo modo dispuestos a renunciar a él, y sostiene que cada hombre debería «contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él».¹⁶ La tercera ley —particularmente importante para su argumento posterior del contrato social que da lugar al Estado— dice que los hombres deben cumplir los convenios suscritos. En realidad, Hobbes enumera un total de diecinueve leyes de naturaleza acerca de la justicia, la propiedad, la gratitud, la arrogancia, y otros asuntos relativos a la conducta moral. Hobbes supone que todas estas leyes pueden ser deducidas de la ley fundamental, si bien también se da cuenta de que poca gente será capaz de realizar tal deducción, puesto que la mayor parte de los hombres «está demasiado ocupada en la tarea de ganarse el pan, y el resto es demasiado negligente como para hacer el esfuerzo de comprender».¹⁷ Pero las leyes de naturaleza «se han resumido en esta síntesis... No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti», la formulación en negativo de la «Regla de Oro» bíblica («Haz a los demás lo que querrías que te hiciesen a ti»).

No debiera haber dificultad, pues, en llamar código moral a las leyes de naturaleza. Ahora bien, si Hobbes propone estas leyes como el conjunto de reglas morales que gobiernan el estado de naturaleza, esto parece contradecir su afirmación anterior de que en tal condición no existe ni lo correcto ni lo incorrecto. Además, si la gente está motivada para obedecer la ley moral, entonces posiblemente el estado de naturaleza sea más pacífico de lo que Hobbes pretende. Sin embargo, Hobbes no describe las leyes de naturaleza como leyes morales, sino más bien como teoremas o conclusiones de la razón. Es decir, Hobbes cree que la observación de estas leyes ofrece a cada persona la mejor oportunidad para preservar su vida.

Esto, sin embargo, parece llevar a otro problema. La ley natural fundamental nos dice que es racional buscar la paz. Pero Hobbes ya ha argumentado que el estado de naturaleza será un estado de guerra, porque, en el estado de naturaleza, es racional invadir a

15. *Ibid.*, p. 190 (*ibid.*, p. 111).

16. *Ibid.*, p. 190 (*ibid.*, p. 111).

17. *Ibid.*, p. 214 (*ibid.*, p. 131).

otros. ¿Cómo puede Hobbes afirmar que la racionalidad requiere a la vez la paz y la guerra?

La respuesta, creo, está en la distinción entre racionalidad *individual* y racionalidad *colectiva*. La racionalidad colectiva se plantea la cuestión de qué sería mejor para cada individuo, en el supuesto de que todos los demás individuos actuaran igual. Las leyes de naturaleza expresan lo que es colectivamente racional. Podemos ilustrar esta distinción con un ejemplo de Jean-Paul Sartre. Pensemos en un grupo de campesinos cada uno de los cuales cultiva su propia parcela de terreno en una ladera empinada de una colina. Uno a uno caen en la cuenta de que podrían aumentar la utilidad de su parcela cortando los árboles y cultivando más terreno. De modo que todos cortan los árboles de sus parcelas. Sin embargo, con la primera tormenta fuerte, la lluvia se lleva la tierra de la colina y todos los cultivos se pierden. Aquí podemos comprobar cómo lo racional individualmente para cada campesino es cortar los árboles para así aumentar la extensión de tierra cultivable. (Cortar los árboles de una sola parcela, no será relevante a efectos de la erosión del suelo.) Pero también vemos cómo colectivamente esto es un desastre, ya que si cada campesino corta sus árboles entonces todos los cultivos se pierden. Por lo tanto, lo que es racional colectivamente es dejar la mayoría de árboles en pie —cuando no todos.

La característica interesante de este tipo de casos (conocidos en la literatura como el «dilema del prisionero») es que allí donde la racionalidad individual y la racionalidad colectiva divergen es muy difícil conseguir cooperación para obtener el resultado colectivamente racional. Cada individuo tiene un incentivo para «desertar» en favor del comportamiento individualmente racional. Supongamos que los campesinos comprenden la estructura de su situación y consecuentemente acuerdan renunciar a cortar sus árboles. Entonces cualquier campesino podrá pensar que si él corta sus árboles aumentará su propia producción particular (recordemos que la tala de árboles de una sola parcela no tiene efectos significativos sobre la erosión del suelo). Pero lo que vale para un campesino vale para todos, y por lo tanto cada uno de ellos podrá pensar lo mismo: talar sus árboles a fin de obtener el beneficio particular resultante. Incluso después de llegar a un acuerdo, cada uno seguirá teniendo una buena razón para romper el pacto. Por consiguiente, la posición colectivamente racional es inestable, y los individuos tenderán a desertar, aun cuando estén al corriente de las consecuencias que resultarán si todo el mundo actúa del mismo modo.

Teniendo esto presente, una forma de ver el argumento de Hobbes es pensar que éste afirma que en el estado de naturaleza el com-

portamiento individualmente racional consiste en atacar a otros (por razones que ya hemos considerado) y que esto conducirá a un estado de guerra. Sin embargo, las leyes de naturaleza nos dicen que el estado de guerra no es un destino inevitable de los seres humanos y que es posible otro tipo de comportamiento —correspondiente a la racionalidad colectiva—. Si pudiéramos ascender de algún modo al nivel de la racionalidad colectiva y obedecer las leyes de naturaleza podríamos vivir en paz y sin temores.

La cuestión ahora es saber si Hobbes creía verdaderamente que cada persona en el estado de naturaleza tiene el deber de obedecer las leyes de naturaleza, y en caso afirmativo saber también si pensaba que el reconocimiento de tal deber será suficiente para motivar a la gente a obedecer esas leyes. La respuesta de Hobbes es sutil aquí. Hobbes dice que las leyes obligan *in foro interno* (en el foro interior), pero no siempre *in foro externo* (en el foro exterior). Esto significa que todos deberíamos desear que las leyes de la naturaleza tuvieran efecto, y tenerlas en cuenta en nuestras deliberaciones; pero no implica que debamos obedecerlas siempre bajo cualquier circunstancia. Si otras personas a mi alrededor desobedecen esas leyes o, como sucederá a menudo en el estado de naturaleza, tengo la sospecha razonable de que las violarán, entonces es simplemente estúpido y contraproducente para mí obedecerlas. Quien las obedezca en tales circunstancias «sólo logrará convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción».¹⁸ (En el lenguaje técnico de la teoría de juegos contemporánea, quien actúa así es un «primo».)

En definitiva, pues, la opinión de Hobbes es que tenemos el deber de obedecer las leyes de naturaleza cuando sabemos (o podemos razonablemente esperar) que otros a nuestro alrededor también las obedecerán y, por consiguiente, no se aprovecharán de que nosotros las observemos. Ahora bien, cuando nos hallamos en una situación de inseguridad, entonces estamos autorizados a «usar todas las ventajas de la guerra», puesto que el intento de buscar la paz y actuar según dicta la virtud moral nos conduciría a una destrucción individual segura. La idea importante, pues, al parecer, no es que las nociones morales no tienen ninguna aplicación en el estado de naturaleza, sino que el grado de suspicacia y temor mutuos en el estado de naturaleza es tan alto que generalmente se nos puede excusar de que no sigamos la ley. Hemos de actuar moralmente sólo cuando se nos puede asegurar que las personas a nuestro alrededor

18. *Ibid.*, p. 215 (*ibid.*, p. 132).

también lo harán, pero esto es tan raro en el estado de naturaleza que efectivamente las leyes de naturaleza casi nunca entrarán en funcionamiento.

Para Hobbes, la salida de este embrollo consiste en crear un soberano que castigue severamente a aquellos que desobedezcan las leyes. Si el soberano es eficaz en hacer que la gente observe las leyes, entonces, y sólo entonces, es irrazonable por parte de un individuo sospechar que lo atacarán. En ese caso no existe ya ninguna excusa para emprender una invasión. La gran ventaja del estado, arguye Hobbes, es que genera las condiciones bajo las cuales la gente puede obedecer tranquilamente las leyes de naturaleza.

Podríamos terminar esta sección recapitulando la explicación de Hobbes sobre el estado de naturaleza. Tal es un estado en el que cada hombre sospecha correctamente de cualquier otro hombre. Esta sospecha —y no el mero egoísmo o el sadismo— conduce a una guerra en la que la gente se ataca con el objetivo de obtener ganancias, seguridad y reputación. La guerra se alimenta y se perpetúa a sí misma, ya que una sospecha razonable de un comportamiento violento conduce a una espiral cada vez mayor de violencia. En esta situación, la vida es verdaderamente miserable, y los individuos viven atormentados no sólo por el miedo sino también por la falta de confort material y fuentes de bienestar. Como nadie puede estar seguro de conservar sus posesiones, pocos plantarán o cultivarán, o se embarcarán en una empresa o plan a largo plazo. La gente pasará el tiempo yendo detrás de alimento y luchando entre sí para sobrevivir. En tales circunstancias no hay ninguna posibilidad de que las artes o las ciencias puedan florecer. Nuestras cortas vidas serán vividas en ausencia de todo lo que las haría valiosas.

Locke

El estado de naturaleza y el estado de guerra, que algunos hombres han confundido, están tan lejos el uno del otro como un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación está lejos de un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción.¹⁹

Los especialistas se preguntan si Locke estaría pensando en Hobbes cuando escribió este pasaje (publicado en 1689). El blanco oficial era la concepción de Sir Robert Filmer (1588-1653), un defensor de la doctrina del Derecho Divino de los Reyes —la doctrina según

19. John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, s. 19, p. 280 (John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 48).

la cual el rey gobierna por la autoridad que Dios le confiere—. No obstante, es difícil no reconocer que en una serie de cuestiones Locke parece estar discutiendo con Hobbes, cuyo trabajo debe de haber conocido bien. Como veremos, la comparación de un estado de naturaleza con el otro arroja luz sobre ambos a la vez.

Mientras que, como vimos, Hobbes identifica el estado de naturaleza con un estado de guerra, Locke se empeña en subrayar que esto es un error. Locke sugiere que en general sería posible vivir una vida aceptable en ausencia de un gobierno. La cuestión que tenemos que plantearnos es cómo llegó Locke a tal conclusión. Dicho de otro modo, ¿en qué punto cree Locke que Hobbes incurrió en error?

Empecemos por el principio. En primer lugar, dice Locke, el estado de naturaleza es un estado de libertad perfecta; en segundo lugar, es un estado de igualdad; en tercer lugar, en él rige la ley de naturaleza. Aparentemente, esto suena igual que la concepción de Hobbes; pero Locke da una interpretación bien distinta de cada uno de estos tres elementos. El principio de igualdad de Hobbes era una afirmación sobre las capacidades mentales y físicas de las personas. Para Locke es una afirmación moral sobre derechos: ninguna persona tiene el derecho natural de someter a otra persona. Esta declaración apuntaba directamente contra aquellos —entre los cuales cabía contar a Filmer— que aceptaban la concepción feudal de una jerarquía natural, encabezada por un soberano que gobierna por designación divina. Filmer argüía que Dios había designado a Adán como primer soberano y que el título de los soberanos contemporáneos podía remontarse a esa concesión divina inicial. Para Locke, es evidente que nadie tiene *por naturaleza* el derecho de gobernar, en el sentido de que nadie ha sido designado por Dios para tal fin. Aunque Hobbes no se refería a esto con su supuesto sobre igualdad, habría aceptado la posición de Locke en este punto. Hobbes creía que a quienquiera que ejerciese de hecho el poder sobre una comunidad se le debía reconocer como soberano de esa comunidad.

Sin embargo, existen grandes discrepancias entre los dos con respecto a la naturaleza y contenido de la ley de naturaleza. Para Hobbes, la ley natural fundamental consiste en buscar la paz cuando los demás también la buscan; en caso contrario, debe hacerse uso de las ventajas de la guerra. Ésta y las restantes dieciocho leyes de Hobbes recibían el trato de «teoremas de la razón». Locke también cree que la ley de naturaleza se descubre mediante la razón, pero su ley tiene un rasgo teológico ausente en la de Hobbes. La ley, dice Locke, es que nadie debería perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. La razón de ello está en que si bien aquí en

la tierra nadie es superior a nosotros por naturaleza, en el cielo hay alguien que sí lo es. Dicho de otro modo, todos somos criaturas de Dios, su propiedad; hemos sido puestos en la tierra como sus sirvientes, hemos sido «hechos para durar mientras le plazca a Él, y no a otro». Por consiguiente, «cada hombre... está *obligado a preservarse* y a no abandonar su situación deliberadamente; por la misma razón, cuando su conservación no está en peligro debe esforzarse tanto como pueda para *preservar al resto de la humanidad*». ²⁰ La ley de naturaleza, para Locke, consiste simplemente en la idea de que se debe preservar a la humanidad tanto como sea posible. Por consiguiente, arguye Locke, es evidente que tenemos el deber de no perjudicar a otros en el estado de naturaleza (salvo en casos limitados de autodefensa), e incluso tenemos el deber de ayudarlos cuando podamos hacerlo sin exponernos a sufrir daños.

Está claro, pues, que Hobbes y Locke tienen concepciones bien distintas sobre la naturaleza y el contenido de las leyes de naturaleza. Pero su diferencia aún es mayor en lo que hace al uso del término «libertad natural». Para Hobbes, como hemos visto, decir que tenemos libertad natural es decir que a menudo es completamente racional, y está más allá de la crítica moral, hacer lo que sea conveniente para asegurarnos la supervivencia, incluso cuando ello signifique atacar al inocente. La opinión de Locke es bien distinta. Según él, aunque el estado de naturaleza «sea un *estado de libertad*, no es, sin embargo, un *estado de licencia*... El *estado de naturaleza* tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos». ²¹

Así pues, según la concepción de Locke, la libertad natural no es sino la libertad de hacer lo que la ley de naturaleza permite hacer. Es decir, tenemos la libertad de hacer solamente lo que está moralmente permitido hacer. Así, por ejemplo, aunque la ley de naturaleza de Locke me impide invadir la propiedad de otros, esto no constituye, en ningún sentido, una limitación a mi libertad. Locke estaría en total desacuerdo con la afirmación de Hobbes de que en el estado de naturaleza todo hombre tiene derecho a todo, incluido el cuerpo de otros (aunque sí acepta que tenemos derechos importantes de autodefensa).

¿Son suficientes los desacuerdos entre Hobbes y Locke para concluir con éste que el estado de naturaleza no tiene por qué ser un estado de guerra? Sin duda, para Locke es importante que incluso en el estado de naturaleza tengamos un deber moral de con-

20. *Second Treatise*, s. 6, p. 271 (*Segundo Tratado*, p. 38).

21. *Ibíd.*, s. 6, pp. 270-271 (*ibíd.*, pp. 37-38).

trolar nuestro comportamiento. Sin embargo, esto por sí mismo no parece suficiente para mostrar que en el estado de naturaleza no habrá temores ni sospechas. Y, como dice Hobbes, el temor y las sospechas son suficientes para convertir un estado de naturaleza en una guerra. Para evitar esto Locke no sólo necesita que el estado de naturaleza esté sujeto a la evaluación moral, sino que, además, de un modo u otro la gente esté motivada a actuar de acuerdo con la ley de naturaleza.

Con esto se insinúa una estrategia para hacer frente a la conclusión pesimista de Hobbes. Hobbes argumentó que los hombres se dejan llevar por la búsqueda de la felicidad (la satisfacción continua de sus deseos), y que este hecho, al menos inicialmente, les conduce al conflicto. Si Hobbes ha ofrecido una descripción equivocada de las motivaciones humanas —si los hombres, por ejemplo, son en realidad profundamente altruistas— entonces tal vez sea posible lograr la paz fácilmente. Éste podría ser un camino hacia la conclusión de Locke. ¿Es éste el camino que Locke toma? En *Dos Tratados* Locke no propone explícitamente una teoría de la motivación humana; pero parece claro que no creía que los hombres sentirían automáticamente el impulso de observar la ley moral. En realidad, algunas veces se acerca mucho a Hobbes: «Pues la *ley de naturaleza*, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor».²² En otras palabras: la ley de naturaleza, como todas las leyes, necesita que alguien la haga cumplir. En caso contrario, será vacía.

Hobbes está perfectamente dispuesto a aceptar que en el estado de naturaleza sus leyes de naturaleza no son efectivas. Pero Locke, en cambio, no puede aceptar que la ley de naturaleza exista en vano: al fin y al cabo, según Locke, esta ley proviene de Dios, y Dios no hace nada en vano. Por consiguiente, ha de haber un modo de hacerla cumplir: alguien ha de tener el poder de hacerla cumplir. Pero en el estado de naturaleza todos somos iguales; por lo tanto, si alguien tiene ese poder, todos lo deben tener también. Por lo tanto, concluye Locke, todos los hombres deben tener el derecho natural de castigar a quienes violen la ley de naturaleza. Cada uno de nosotros tiene el derecho de castigar a quienes perjudican la vida o propiedad de otro.

El derecho de castigar no es lo mismo que el derecho de auto-

22. Ibid., s. 7, p. 271 (ibid., p. 39).

defensa. No es simplemente el derecho de intentar prevenir o protegerse de un episodio perjudicial o doloroso, sino el derecho de hacer que todo aquel que transgreda la ley de naturaleza pague por ello. Esta «doctrina extraña», como Locke la llama, juega un papel muy importante en el proceso mediante el cual deriva su teoría a partir del estado de naturaleza. Si es posible hacer respetar la ley de naturaleza, entonces tenemos una buena razón para esperar que la vida sea relativamente pacífica. Se puede castigar a los transgresores para reparar el daño y disuadirles, a ellos y a otros, de repetir una acción parecida en el futuro: «Cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el ofensor salga perdiendo, para darle motivo a que se arrepienta de su acción, y para atemorizar a otros con el fin de que no cometan un hecho semejante.»²³ Es importante que este derecho natural de castigar no esté restringido solamente al individuo que sufre el daño. Si tal fuera el caso, entonces los asesinos se saldrían siempre con la suya impunemente. Pero no sólo eso: es posible que la víctima no tenga la fuerza o el poder suficientes para infringir al ofensor un castigo justo. Consecuentemente, Locke arguye que aquellos que violan la ley constituyen una amenaza para cada uno de nosotros, puesto que tienden a socavar la paz y la seguridad, y por lo tanto todo hombre en el estado de naturaleza tiene lo que Locke llama «el poder ejecutivo de la ley de naturaleza». Locke piensa que los ciudadanos que respetan la ley, enfurecidos por la infracción, se unirán a la víctima para llevar al villano ante la justicia, y que juntos tendrán el poder necesario para conseguirlo.

Locke se da cuenta de que la afirmación según la cual todos tenemos el derecho natural de castigar a los infractores puede sorprender a más de uno. Con todo, en su favor sostiene que sin ella es difícil comprender por qué el soberano de un estado cualquiera puede ejercer el derecho de castigar a un extranjero que no ha dado su consentimiento a las leyes del país. Si el extranjero no ha dado su consentimiento a las leyes del país, entonces no ha aceptado estar sujeto a castigo en caso de infringirlas. Por lo tanto, no es justo castigar a esta persona a menos que exista algún tipo de derecho natural de castigar. En realidad, el soberano se halla en estado de naturaleza con el extranjero y, consecuentemente, su comportamiento está sancionado no por las leyes del país, sino por el poder ejecutivo de la ley de naturaleza. (Aunque, como veremos en el próximo capítulo, Locke posee una estrategia más clara para explicar

23. *Ibíd.*, s. 12, p. 275 (*ibíd.*, p. 42).

el derecho del soberano, a saber, que el extranjero ha *consentido tácitamente* en aceptar la ley.)

Si es posible hacer cumplir la ley de naturaleza, entonces otros derechos quedan asegurados, incluso en el estado de naturaleza. Para Locke, entre éstos el más importante es el derecho a la propiedad privada. Ahora ya estamos en disposición de intuir cuál será la forma básica de su argumento. Fue Dios quien nos puso sobre la tierra, y sería absurdo pensar que nos puso aquí para que nos muriésemos de hambre. Ahora bien, si no pudiéramos comer objetos tales como manzanas o bellotas nos moriríamos de hambre; si, por otro lado, cada individuo pudiera poseer sin temor un pedazo de tierra y estuviera legitimado a excluir a los otros, las cosas todavía nos irían mejor. Porque entonces cada cual podría cultivar la tierra y disfrutar tranquilamente de los frutos de su propio trabajo. (Veremos con más detalle este argumento en el capítulo 5.)

Para el lector actual, la invocación continua de Locke a Dios y a los propósitos de Dios puede resultar algo desconcertante. ¿Debe de ser posible tratar los temas de filosofía política fuera de un marco teológico, no? En cualquier caso, cuando establece las premisas de sus argumentos Locke también apela a la «razón natural» —aunque le reserva un papel menos importante—. Así, por ejemplo, Locke cree que es absurdo, y contrario a la razón natural, suponer que los hombres no pueden hacer uso de la tierra a menos que tengan el consentimiento de los otros, porque entonces nos moriríamos de hambre. Este argumento parece bien plausible; de ahí que algunos seguidores de Locke se hayan atrevido a abandonar los puntales teológicos de su concepción y hayan adoptado esta aproximación hecha a partir de la «razón natural».

Volvamos al argumento principal. Por ahora, la diferencia central entre Hobbes y Locke se hallaría en que Locke creería que incluso en el estado de naturaleza existe una ley natural efectiva que se puede hacer cumplir, especialmente con la ayuda del derecho natural de castigar, mientras que Hobbes sería bastante escéptico con respecto a esta afirmación. Podemos imaginarnos lo que respondería Hobbes a Locke. Según Hobbes, el único modo de dominar un poder cualquiera es mediante la intervención de un poder mayor. Consecuentemente, ante un villano siempre podemos unirnos para exigirle una reparación y disuadirle de cometer actos semejantes en el futuro. Pero entonces el villano —que tal vez es una persona irrazonable con unos amigos tan irrazonables como él— puede reunir fuerzas, armarse hasta los dientes y volver para tomar venganza contra nosotros. Pensamientos de este tipo pueden actuar como poderosos desincentivos sobre aquellos que están tentados de ejercer

su poder ejecutivo de la ley de naturaleza: si quieres evitar situaciones desagradables en el futuro, no te metas en líos ahora. Por lo tanto, Hobbes probablemente diría que aun cuando fuera cierto que la gente tuviera un derecho natural de castigar a los infractores, difícilmente haría uso de ese derecho a menos que existiese una autoridad estable y única: por ejemplo, en el interior de una tribu o grupo, un líder reconocido como tal que resolviera las disputas e hiciera valer sus juicios. Pero eso constituiría ya un estado en ciernes. Consecuentemente, en el estado de naturaleza, aunque hubiera un derecho de castigar, éste no sería efectivo como medio para obtener la paz.

Sin embargo, parece haber otra diferencia vital entre Hobbes y Locke que todavía no he mencionado. Recordemos que, para Hobbes, uno de los factores clave que provoca que haya conflicto entre la gente es la escasez natural de bienes. Dos personas a menudo desearán la misma cosa y esto hará que se conviertan en enemigas. En cambio, Locke parece suponer algo bien distinto: la naturaleza ofrece sus productos en abundancia. Hay una abundancia natural de tierra y una gran cantidad de espacio para todos, especialmente «en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían más peligro de perderse si se alejaban los unos de los otros en el vasto espacio de la tierra deshabitada, que de estorbarse mutuamente por falta de lugar donde afincarse».²⁴ En consecuencia, concluye Locke, en tales circunstancias apenas habrá motivos para el conflicto y la disputa. Es de esperar que la mayoría de la gente preferirá cultivar su tierra antes que invadir la tierra del vecino y que, por lo tanto, se creará un ambiente relativamente pacífico y habrá pocos focos de conflicto. Si esto es correcto, entonces lo que asegura la paz en el estado de naturaleza no es sólo el derecho natural de castigar, sino también el hecho de que apenas hay ocasiones para ejercerlo.

¿Hasta qué punto es plausible esta explicación? Sin duda, Hobbes señalaría que la abundancia de tierra no excluye el que haya escasez de bienes comestibles y acabados. A menudo será más cómodo robar a hurtadillas lo que otro ha conseguido que soportar las penalidades de arar, sembrar, cosechar. No sólo eso: si a las demás personas les pasa lo mismo por la cabeza, entonces estoy perdiendo energías cultivando mi trozo de tierra, porque, como arguye Hobbes, lo que yo produzca irá a parar a las manos de otro. Si Locke quiere refutar esto entonces debe mostrar que el derecho natu-

24. *Ibíd.*, s. 36, p. 293 (*ibíd.*, pp. 62-63).

ral de castigar puede ser aplicado con eficacia, o bien que los seres humanos tienen algún tipo de motivación poderosa para obedecer la ley moral. En caso contrario, unos pocos individuos antisociales pueden arruinar los planes del resto de personas.

En realidad, Locke está muy cerca de admitir que tal vez el estado de naturaleza no sea tan pacífico como al principio suponía. Al fin y al cabo, está obligado a no colorearlo con tonos demasiado idílicos, ya que entonces le sería muy difícil explicar por qué lo abandonamos y creamos el estado. El defecto más importante, según Locke, tiene que ver con la administración de la justicia. Es decir, nos pelearemos menos por los bienes que por lo que la justicia requiere. Dicho de otro modo: no nos pondremos de acuerdo sobre la interpretación de la ley de naturaleza. La gente discrepará sobre si ha habido ofensa o no. Discrepará sobre cuál es el castigo adecuado o la compensación adecuada. O tal vez no tenga el poder suficiente para imponer el castigo que haya acordado. Consecuentemente, el intento de administrar justicia, incluso entre los que están dispuestos a respetar la ley, constituye en sí mismo una fuente poderosa de disputa. Para Locke éste es el principal «inconveniente» del estado de naturaleza. Lo único que impide que se convierta en un problema serio es la esperanza de que, dada la abundancia inicial de tierra, las disputas serán pocas.

Pero Locke también se da cuenta de que la abundancia inicial de tierra con el tiempo se torna en escasez: no tanto por culpa de una población masiva, cuanto por culpa de la avaricia y la «invención» del dinero. Antes de que existiera el dinero, nadie tenía motivos para quedarse con más tierra de la que necesitaba para la supervivencia de su familia. Si uno cultivaba más de lo necesario, el excedente se le echaba a perder a menos que lograra cambiarlo por algo más permanente. Pero cuando aparece el dinero estos intercambios se vuelven fáciles de hacer y es posible acumular grandes cantidades de dinero sin riesgo de que se eche a perder. Esto hace que la gente cultive más tierra a fin de producir bienes para venderlos. Al mismo tiempo, esto provoca que haya presión sobre la cuestión de la tierra, la cual, y por esta razón únicamente, según Locke, se vuelve escasa. Locke no dice que esta escasez dé lugar al estado de guerra hobbesiano; pero sí reconoce que en cuanto existe poca oferta de tierra y la que hay es disputada por la gente, los inconvenientes del estado de naturaleza se multiplican más y más. Surge el imperativo de establecer un gobierno civil. En suma, aunque inicialmente sea pacífico, con el tiempo el estado de naturaleza se vuelve —también para Locke— casi insoportable.

Rousseau

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno ha llegado hasta él. ... Finalmente todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil.²⁵

Una forma de evitar las conclusiones pesimistas de Hobbes sobre el estado de naturaleza es empezar con unas premisas distintas a las suyas. En particular, si adoptamos una teoría de la naturaleza y de la motivación humana distinta, entonces puede que una vida sin estado parezca una posibilidad mucho más atractiva. Hobbes arguye que las personas están buscando continuamente la felicidad: el poder de satisfacer los deseos que en el futuro pudieren tener. Esto, junto con el temor y la sospecha hacia los demás seres humanos en condiciones de escasez, lleva al argumento del estado de guerra. Pero supongamos que Hobbes está equivocado. Supongamos que las personas desean de un modo natural y espontáneo ayudarse unas a otras siempre que pueden. Tal vez, los humanos, en lugar de competir en la lucha por la supervivencia, se ofrecen ayuda mutua y actúan en consideración al bienestar mutuo. De ser esto cierto, el estado de naturaleza tendría entonces un aspecto bien distinto.

Aunque Rousseau no adopta estas suposiciones optimistas acerca de la bondad natural de los seres humanos, su concepción representa un paso importante en esta dirección. Al igual que Hobbes y Locke, él también da por sentado que los seres humanos se mueven primariamente por el deseo de autopreservación. Pero ahí no termina la historia, según él. Hobbes y Locke pasaron por alto un aspecto crucial de la motivación humana —la piedad y la compasión— y consecuentemente sobrestimaron la probabilidad del conflicto en el estado de naturaleza. Rousseau cree que el hombre «siente una repugnancia innata a ver sufrir a un semejante».²⁶ Ésta, añade, es tan natural que «las bestias mismas dan a veces signos sensibles de ella».

25. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 50 (J.-J. Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Del Contrato Social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 206-207).

26. *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 73 ("Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad", p. 235).

La compasión, según Rousseau, actúa como un poderoso freno de los impulsos que podrían llevar a la guerra y al ataque.

Es ella la que, sin reflexión, nos lleva en socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; es ella la que, en el estado de naturaleza, hace de leyes, de costumbres y de virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado a desobedecer a su dulce voz: es ella la que hará resistir a todo salvaje robusto de quitar a un débil niño, o a un viejo inválido, su subsistencia adquirida con esfuerzo, si él mismo espera poder encontrar la suya en otra parte.²⁷

Rousseau no tiene la menor duda de que si pusiéramos a unos ciudadanos modernos, moldeados y corrompidos por la sociedad, en un estado de naturaleza éstos se comportarían exactamente tal como Hobbes dice. Pero tanto Hobbes como Locke han proyectado las cualidades del hombre social (o hasta incluso del hombre de la sociedad burguesa) en el hombre salvaje. Es decir, han presentado unos rasgos socializados como si fueran naturales.

A esto Rousseau todavía añade una segunda observación. Cuando comprendamos cómo se comporta el «hombre salvaje» —el cual se mueve tanto por autopreservación como por piedad— el estado de naturaleza no se parecerá en nada al estado de guerra hobbesiano e incluso, en algunos aspectos, será preferible a una situación más civilizada. Esto no significa que Rousseau defienda un *retorno* al estado de naturaleza, cosa imposible ya para nosotros, seres corrompidos y ablandados por la sociedad. No obstante, Rousseau en cierta forma lamenta que nos hayamos civilizado. Rousseau adoptó una visión extrema y extremadamente lúgubre del progreso humano. Su tratado sobre la educación, *Émile*, se inicia con la siguiente afirmación: «Dios hizo todas las cosas buenas; el hombre se mezcla con ellas y las torña malas.» Por otro lado, en su ensayo primerizo, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, defiende que el desarrollo de las artes y las ciencias ha contribuido más a corromper la moralidad que a purificarla.

Sin embargo, es importante aclarar que la afirmación de Rousseau de que los seres humanos se mueven naturalmente por piedad o compasión es muy distinta de la opinión que hemos atribuido a Locke en la sección anterior y según la cual, en el estado de naturaleza, los seres humanos tienden a respetarse mutuamente sus *derechos*. Al igual que Hobbes, Rousseau arguye que las nociones de ley, derecho y moralidad no tienen cabida en el estado de naturaleza y, consecuentemente, está claro que no puede querer decir que

27. *Ibid.*, p. 76 (*ibid.*, pp. 239-240).

tenemos un impulso natural a seguir la ley moral. Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Locke, él sostiene que generalmente intentamos evitar dañar a otros, no porque reconozcamos que hacer daño sea inmoral, sino porque tenemos aversión al daño hasta incluso cuando no lo sufrimos en propia carne. Sentimos una simpatía natural por los demás y su sufrimiento nos acongoja. Por eso tomamos medidas para evitar que suceda.

Es muy posible que por naturaleza los seres humanos sientan a menudo simpatía el uno por el otro. ¿Pero esto basta ya para impedir la guerra cuando no hay gobierno? El problema surge porque Rousseau ha dotado al hombre de dos impulsos —la autopreservación y la compasión— aparentemente destinados a entrar en conflicto. Si otro posee lo que yo juzgo como esencial para mi preservación, pero tan sólo puedo obtenerlo causándole daño, ¿qué voy a hacer? —o más bien, el salvaje, ¿qué va a hacer?—. Sería extraño a cualquier criatura anteponer el bienestar de otro a la propia supervivencia, y consecuentemente cuando los bienes son escasos es natural que la influencia de la piedad se desvanezca. Rousseau, más o menos, lo admite. La piedad detiene al salvaje de robar al débil o al enfermo cuando existe la esperanza de obtener el sustento de otra forma. ¿Pero qué ocurre cuando tal esperanza es reducida o casi inexistente? Tal vez entonces, en una situación de escasez, sufriríamos doblemente: porque estaríamos en un estado de guerra y porque nos sentiríamos mal por el daño ocasionado a nuestros congéneres. Lo importante, sin embargo, es que en una situación de escasez la compasión natural no parece poder arreglárselas sola como para alejar la amenaza de la guerra.

Rousseau trata de evitar este tipo de problema suponiendo que el hombre salvaje tiene pocos deseos y que obtiene los bienes correspondientes a tales deseos más fácilmente por medio de la caza y de la recolección que quitándoselos a otros. Y eso no por natural munificencia, sino porque el salvaje, según Rousseau, es un ser solitario que raras veces entra en contacto con otros. En realidad, en el estado natural no habría familias siquiera. Rousseau imagina que los niños abandonarían a sus madres tan pronto como pudieran valerse por su cuenta y que no habría unión permanente entre hombre y mujer. La compasión no es un sentimiento lo suficientemente fuerte como para crear un vínculo familiar.

Parte de la explicación que ofrece Rousseau de la vida solitaria del salvaje es que la naturaleza ha equipado a éste para poder sobrevivir solo. Fuerte y veloz, competidor en pie de igualdad con las bestias salvajes y libre generalmente de enfermedades (que Rousseau atribuye a la indulgencia y a los hábitos insanos), el salvaje de-

sea tan sólo comer, satisfacer su apetito sexual y dormir; teme únicamente el hambre y el dolor.

La soledad natural excluye cualquier deseo de «gloria» o reputación, ya que el salvaje no muestra ningún interés por las opiniones de los demás. De hecho, Rousseau mantiene que en este estado el salvaje todavía no ha desarrollado el lenguaje y, por lo tanto, la posibilidad de tener y expresar opiniones parece estar severamente restringida. De todas formas, el salvaje no tiene ningún deseo de poder. Hobbes, como vimos, definió el poder como «los medios presentes para satisfacer futuros deseos». Sin embargo, para Rousseau el salvaje tiene poca capacidad para prever las cosas y apenas puede anticipar sus deseos futuros y aún menos buscar los medios para satisfacerlos. Rousseau equipara el salvaje al caribeño de su tiempo que, dice, «vende por la mañana su lecho de algodón, y viene llorando por la tarde para volverlo a comprar, por no haber previsto que lo necesitaría para la noche próxima».²⁸ Consecuentemente, todos los impulsos que según Hobbes conducen a la guerra —los deseos de ganancia, seguridad y reputación— se hallan o bien difusos o bien ausentes en el estado de naturaleza de Rousseau.

Con todo, a pesar de su carácter relativamente pacífico, el estado de naturaleza de Rousseau no parece ofrecer una perspectiva demasiado atractiva. Puede que el salvaje de Rousseau llegue a ser el rey de las bestias, pero tal como lo ha pintado apenas se distingue de los otros animales salvajes. El salvaje, dice Rousseau, es un «animal menos fuerte que unos, menos ágil que otros, pero en conjunto está organizado más ventajosamente que cualquiera de ellos».²⁹ Dado que eso es todo lo que nos podríamos jactar en el estado de naturaleza, ¿por qué debería Rousseau lamentar que hubiésemos pasado a una edad más civilizada? Por otro lado, no es nada fácil imaginarse cómo pudo realizarse alguna vez tal transición. ¿Cuál es la dinámica de cambio en el cuadro de Rousseau? No está nada claro —tampoco por hipótesis— cómo hemos podido llegar desde ahí hasta donde estamos.

El propio Rousseau reconoce que lo que dice no es más que una «conjetura probable», dado que la transición podría haber acaecido de muy diversas formas. Además, tiene que admitirse que no siempre es fácil hacer encajar entre sí todo lo que Rousseau sostiene sobre este tema. No obstante, la clave está en la idea de que los seres humanos, a diferencia de las bestias, tienen dos atributos especiales: la voluntad libre, y la capacidad de mejorarse a sí mismos.

28. *Ibíd.*, p. 62 (*ibíd.*, p. 223).

29. *Ibíd.*, p. 52 (*ibíd.*, p. 210).

Como veremos, según Rousseau esta capacidad es la fuente de todos los progresos y de todas las desgracias humanas.

El estado de naturaleza tal como lo hemos expuesto hasta aquí se halla en lo profundo de la prehistoria humana; es la condición del «hombre infante» que vaga «errante en las selvas, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente».³⁰ Mediante el primer ejercicio de la capacidad de automejorarnos, iniciamos el camino hacia la civilización: el desarrollo de herramientas en la lucha por la supervivencia, lucha ocasionada —especula Rousseau— por el aumento de la población. Es interesante observar que para Rousseau la respuesta primaria frente a la escasez es la innovación y no la competencia hobbesiana. Es probable que aquí Rousseau piense que puesto que los salvajes tienen una aversión natural a dañar a otros, la mayoría de ellos preferirá obtener lo que necesita trabajando para conseguirlo antes que quitárselo a otros. Y la innovación para hacer el trabajo más fácil —la elaboración de herramientas— es lo que despierta en primer lugar el orgullo y la inteligencia del hombre.

Otra innovación es la idea de cooperación: la existencia de intereses mutuos estimula la persecución de objetivos colectivos, tal como sucede, por ejemplo, en los grupos de caza. De esta forma, se hacen patentes las ventajas de vivir en grupo y hacer chozas y refugios comunes, y el hábito de vivir en estas nuevas condiciones «hizo nacer los más dulces sentimientos que hayan conocido los hombres, el amor conyugal y el amor paternal».³¹

En tales circunstancias, surgió otra novedad: el tiempo libre. La cooperación y la elaboración de herramientas vencen la escasez con suficiente margen como para crear unos bienes que van más allá de lo estrictamente necesario para la supervivencia. De esta suerte, ahora el salvaje empieza a crear bienes de comodidad o de lujo, desconocidos para las anteriores generaciones. Sin embargo, «éste fue el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes».³² ¿Por qué? Pues porque el hombre empezó a desarrollar lo que podríamos llamar «unas necesidades corruptas». Rousseau nos cuenta una historia ya conocida y plausible. La historia sobre cómo nos hacemos dependientes de lo que al principio fueron bienes de lujo. Su posesión

30. *Ibid.*, p. 79 (*ibid.*, p. 244).

31. *Ibid.*, p. 88 (*ibid.*, p. 253).

32. *Ibid.*, p. 88 (*ibid.*, p. 253).

nos da poco o ningún placer, pero el hecho de no poseerlos nos deja hundidos —aunque existió un tiempo en que podíamos vivir perfectamente sin ellos.

A partir de ahí entran en escena una serie de elementos negativos adicionales: al desarrollarse las sociedades también se desarrollan los lenguajes y la oportunidad de comparar talentos. Esto da pie al orgullo, la vergüenza y la envidia. Por primera vez, una lesión es tratada como una ofensa, como un signo de menosprecio antes que simplemente como un daño, y la parte ofendida empieza a urdir su venganza. Con el inicio de las transformaciones del estado de naturaleza estallan las causas de la disensión y la lucha. Pero aun así, Rousseau considera que esta época debe de haber sido una de las épocas más felices y estables, «la verdadera juventud del mundo»: ³³ un punto medio entre la indolencia y estupidez natural del salvaje y el orgullo inflamado del ser civilizado.

Sin embargo, aunque estable, este período no puede durar para siempre y la verdadera corrupción llega con el desarrollo lento y difícil de la agricultura y la metalurgia. A partir de ahí tan sólo cabe dar un paso más antes de reclamar propiedad privada y reglas de justicia. Pero la propiedad privada conduce a la dependencia de unos respecto de otros, los celos, la desigualdad, la esclavización del pobre. Al final:

... a la igualdad rota siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante se alzaba un conflicto perpetuo que no terminaba sino mediante combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra. ³⁴

Y de esta forma llegamos a la guerra, pero no a una guerra que es parte del estado inicial de inocencia, sino a una guerra que es resultado de la creación de las primeras sociedades rudimentarias. En este punto, «el rico, acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana: emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban». ³⁵ Por supuesto, en esto había un plan para instituir reglas sociales de justicia para asegurar la paz: reglas que obligan a todos en

33. *Ibíd.*, p. 91 (*ibíd.*, p. 257).

34. *Ibíd.*, p. 98 (*ibíd.*, pp. 263-264).

35. *Ibíd.*, p. 97 (*ibíd.*, p. 265).

la misma medida, pero que son enormemente beneficiosas para los ricos, ya que al fin y al cabo es su propiedad la que hay que proteger. Así fue cómo nacieron las primeras sociedades civiles —sociedades con leyes y gobiernos—. (En el capítulo 3 veremos lo alejadas que están estas primeras sociedades del ideal, según Rousseau.) Nos encontramos una vez más, pues, con la idea de que la sociedad civil surge como respuesta a una situación de guerra o casi-guerra en el estado de naturaleza.

Anarquismo

¡Basta de leyes! ¡Basta de jueces! La libertad, la igualdad y la simpatía práctica humana son las únicas barreras efectivas que podemos levantar ante los instintos antisociales de ciertos individuos que están entre nosotros.³⁶

Incluso Rousseau, quien creía en la inocencia natural del hombre, pensó que en último término la vida sin un gobierno sería intolerable. Con todo, algunos pensadores anarquistas han tratado de oponerse a esta conclusión. William Godwin (1756-1836), el marido de Mary Wollstonecraft (1759-1797) (véase el capítulo 3), disintió de la opinión de Rousseau en dos puntos. En primer lugar, creyó que si se les «perfeccionaba», los seres humanos no sólo podrían llegar a perder toda su agresividad, sino que además podrían convertirse en altamente cooperativos. En segundo lugar, creyó que este estado tan deseado para los seres humanos no estaba enterrado en el pasado distante, sino que remirtía a un futuro inevitable en el que el estado ya no sería necesario. El anarquista ruso, Piotr Kropotkin, sostuvo una concepción parecida según la cual todas las especies animales, incluida la humana, progresan mediante el «apoyo mutuo». Ofreció tal concepción como alternativa a la teoría de la evolución de Darwin, según la cual la evolución es fruto de la competición. En opinión de Kropotkin, las especies más aptas son aquellas que están preparadas para la cooperación.

Kropotkin fue capaz de ofrecer pruebas impresionantes de cooperación en el reino animal, y otros anarquistas han sostenido —a todas luces, correctamente— que hay una lista interminable de ejemplos de cooperación no coercitiva entre los humanos. Muchos filósofos y científicos sociales han aceptado que incluso unos agen-

36. Piotr Kropotkin, *Law and Authority* (1886), reproducido en *The Anarchist Reader*, p. 117.

tes sumamente egoístas tenderán a desarrollar patrones de conducta cooperativa, incluso por razones puramente egoístas. A largo plazo, la cooperación es mejor para cada uno de nosotros. En un estado de guerra que es dañino para todos, unas criaturas racionales autointeresadas aprenderán finalmente a cooperar.

Sin embargo, tal como Hobbes habría prontamente señalado, por muchos indicios que haya sobre cooperación, y por muy racional que esta cooperación pueda ser, existe todavía una gran cantidad de pruebas sobre la existencia de competición y explotación, situaciones que muchas veces parecerán ser también racionales. Y, al igual que sucede con una manzana podrida, una pequeña cantidad de conducta antisocial puede extender sus efectos perniciosos a través de todo lo que toca. El temor y la sospecha corroerán y desgastarán una gran cantidad de cooperación espontánea o evolutiva.

El anarquista tiene la posibilidad de responder que no hay tales manzanas podridas. O, si las hay, puede insistir en que ello se debe a los gobiernos: como sugiere Rousseau, nos hemos corrompido y ablandado. Los anarquistas critican que propongamos la creación de un gobierno como remedio a la conducta antisocial, cuando generalmente los gobiernos son causa de esta misma conducta. De todos modos, la idea de que el estado es la fuente de todas las formas de lucha entre los seres humanos parece ser excesivamente optimista. En realidad, la tesis parece socavarse a sí misma. Si todos somos buenos por naturaleza, ¿por qué ha aparecido el estado opresivo y corruptor? La respuesta más natural es decir que unos pocos individuos astutos y codiciosos han logrado ocupar el poder mediante la utilización de distintos medios vergonzosos. Pero entonces, si estos individuos existían antes de que el estado apareciera, tal como debe ser según la teoría en cuestión, no es verdad que *todos* seamos buenos por naturaleza. Por consiguiente, confiar hasta tal punto en la bondad natural de los seres humanos parece utópico en extremo.

De ahí que la mayor parte de anarquistas serios ofrezca otra respuesta. La ausencia de gobierno no significa que no pueda haber formas de control social de la conducta individual. La presión social, la opinión pública, el temor a una mala reputación, hasta incluso el cotilleo pueden hacer sentir sus efectos sobre la conducta individual. Los que se comporten de una forma antisocial serán desterrados.

Además, muchos anarquistas han aceptado la necesidad de la autoridad de los expertos en la sociedad. Algunas personas, por ejemplo, saben mejor que otras cómo cultivar alimentos y, por lo tanto, es de sentido común aceptar su juicio. No sólo eso: en un gru-

po del tamaño que sea, son necesarias unas estructuras políticas para coordinar la conducta a medio y largo plazo. Por ejemplo, cuando haya un conflicto internacional una sociedad anarquista también necesitará generales y disciplina militar. Puede que en tiempos de paz también debamos aceptar la opinión de los expertos y obedecer las reglas sociales.

Los anarquistas afirman que estas reglas y estructuras no equivalen a un estado porque permiten que el individuo decida no participar: de ahí que sean voluntarias de una forma en que ningún estado lo es. Como veremos en el próximo capítulo, el estado reclama el monopolio del poder político legítimo. Ningún sistema social anarquista «voluntarista» pide nada semejante. Sin embargo, la existencia de personas antisociales que rechazan participar en la sociedad voluntaria coloca al anarquista ante un dilema. Si la sociedad anarquista se niega a tratar de reprimir la conducta de estas personas, entonces corre el peligro de caer en una situación de conflicto violento. Pero si obliga a estas personas a respetar las reglas sociales, entonces, en la práctica, se convierte en algo indistinguible de un estado. En resumen, tan pronto como la imagen anarquista de la sociedad se hace más realista y menos utópica, también se hace más difícil diferenciarla de un estado liberal y democrático. Al final, tal vez simplemente nos falte una explicación de cómo sería una situación pacífica, estable y deseable en ausencia de algo muy parecido a un estado (con la excepción de las explicaciones antropológicas de las pequeñas sociedades agrarias).

De todos modos, como veremos en el próximo capítulo, no deberíamos descartar el anarquismo tan rápidamente. Nos hemos fijado en algunas de las desventajas del estado de naturaleza. ¿Pero qué hay de las desventajas del estado? ¿En qué medida es racional centralizar el poder en manos de unos pocos? Todavía nos queda por examinar los argumentos que se han dado para justificar el estado. Si resulta que tales intentos de justificar el estado no funcionan, entonces tendremos que volver a considerar de nuevo el anarquismo. En realidad, justamente por eso necesitaremos plantear su propuesta otra vez.

Conclusión

He abierto el presente capítulo con la famosa descripción de Hobbes del estado de naturaleza como un estado miserable de guerra de todos contra todos. El argumento principal es que los individuos, movidos por el impulso de «felicidad» entrarán inevitable-

mente en conflicto por unos bienes escasos y, en ausencia de un soberano, este conflicto subirá de tono hasta llegar a una situación de guerra total. En respuesta a este argumento hemos considerado una serie de contraargumentos. Locke sugiere que el estado de naturaleza está gobernado por una ley moral que todo individuo puede hacer cumplir. Además de esto, afirma que inicialmente nos encontramos en una situación de abundancia, no de escasez, y que las personas estarán directamente motivadas para seguir la ley moral.

Asimismo, mientras que Rousseau está de acuerdo con Locke en que Hobbes está equivocado al sugerir que nuestra condición natural corresponde a una situación de extrema escasez, niega que las ideas de moralidad y motivación moral tengan ninguna cabida en el estado de naturaleza. En lugar de eso, propone ver en la piedad o compasión natural aquello que impedirá que estalle la guerra, y hace especial hincapié en que no es correcto aventurar de qué forma se comportará el «hombre natural» a partir de nuestras observaciones del «hombre civilizado». No obstante, independientemente de la fuerza de estas respuestas a Hobbes, tanto Locke como Rousseau reconocen que los factores que han identificado en sentido contrario a la guerra tan sólo servirán para prorrogar el estallido del conflicto violento y no lo evitarán definitivamente.

Los anarquistas son más optimistas en sus intentos de evitar tal conclusión. En este capítulo hemos considerado tres estrategias principales de defensa de la posición anarquista. La primera consiste en sostener que en el estado de naturaleza habrá cooperación incluso entre criaturas autointeresadas. La segunda consiste en afirmar que los seres humanos son buenos por naturaleza. La tercera, la más plausible de todas, sostiene que se pueden idear estructuras políticas y sociales —distintas del estado— que remediarían los defectos del estado de naturaleza. Con todo, tal como sugerí, la separación entre el anarquismo racional y la defensa del estado se vuelve entonces casi insignificante. Al final, creo, tenemos que estar de acuerdo con Hobbes, Locke y Rousseau. Nada que merezca realmente el nombre de estado de naturaleza será a la larga una situación en la que los seres humanos podrán prosperar. Sin embargo, todavía está por ver si esto supone una «refutación» del anarquismo.

JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO

Introducción

Todo lo que da algún valor a nuestra existencia depende de la restricción impuesta a las acciones de los demás.¹

Si los argumentos expuestos en el capítulo anterior son correctos, la vida en cualquier grupo de personas suficientemente grande que se halle en un estado de naturaleza será, más pronto o más tarde, intolerable. Ello constituye una razón suficiente, podría señalar alguien, para aceptar que el estado está justificado y que no es necesario aducir ningún otro argumento a su favor. Al fin y al cabo, ¿qué alternativa real al estado nos queda? Si estamos de acuerdo con la afirmación de John Stuart Mill (1806-1873) de que una vida en la que no hubiera restricciones a la conducta de las otras personas tendría poco o ningún valor, y creemos además que la idea de «imponer restricciones» sin el estado es una ilusión, entonces parece ocioso querer ofrecer otro argumento adicional en favor de su existencia.

La afirmación de que no hay alternativa real al estado actúa como una justificación negativa: no se nos ocurre nada mejor. Sin embargo, esto no supone el fin de la discusión filosófica. El defensor del estado debería aspirar a ofrecer algo mejor, algo positivo a fin de mostrar cómo puede justificarse el estado en términos de un razonamiento moral reconocido. Es decir, precisamos de un argumento que muestre que tenemos el *deber* moral de obedecer al estado. Este argumento nos debe permitir también comprender cuán-

1. John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 130 (John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 62).

do un estado pierde su legitimidad, tal como mucha gente cree que sucedió, por ejemplo, con la caída hace unos años del bloque de los países del este de Europa. A medida que avancemos en el capítulo debería ir quedando claro qué justificación positiva del estado es posible ofrecer. Pero primero hemos de recordar por qué no es nada obvio que tengamos el deber moral de obedecer al estado.

Como vimos anteriormente, Locke supone que los seres humanos son por naturaleza libres, iguales e independientes. Esto significa que no se hallan por naturaleza bajo la autoridad de ninguna persona en particular. Por esta razón las relaciones de poder legítimas deben ser, en cierto sentido, artificiales, una creación o construcción humana. De acuerdo con esto, Locke concluye que la única forma de someterse a la autoridad de otra persona es conceder a tal persona el propio consentimiento (salvo en el caso del castigo justificado). Para Locke esto vale tanto si la persona que reclama la autoridad es otro individuo privado como si es el soberano. Por consiguiente, el soberano que reclama tener autoridad sobre alguien sólo tiene derecho a esa autoridad si la persona afectada se ha sometido a ella por medio de su consentimiento. Por lo tanto, para Locke el problema de justificar el estado consiste en mostrar de qué forma se puede reconciliar la autoridad de éste con la autonomía natural del individuo. Su respuesta es apelar a la idea de consentimiento individual y hacer uso del recurso del contrato social. En esencia, para Locke y para los teóricos del contrato social, un estado está justificado si y sólo si cada uno de los individuos sobre los cuales reclama tener autoridad le ha dado su consentimiento.

Locke, pues, pertenece a una tradición de teóricos que otorga una gran importancia a la idea de autonomía personal o libertad natural. Nuestras instituciones políticas, según estos teóricos, tienen que estar justificadas en términos de la voluntad, las elecciones o las decisiones de aquellos sobre los cuales reclaman tener autoridad. Una concepción así es muy atractiva ya que muestra un gran respeto hacia cada individuo al darle la responsabilidad y la oportunidad de controlar su propio destino mediante sus propias decisiones. Sin embargo, existen otros enfoques importantes en defensa del estado que restan importancia a la autonomía personal y proponen otros valores en su lugar. En la teoría utilitarista de Jeremy Bentham (1748-1832), por ejemplo, el valor primario no es la autonomía sino la felicidad. La teoría utilitarista, en su versión más ruda, mantiene que deberíamos perseguir maximizar la suma total de felicidad en la sociedad. Según esto, el estado está justificado si y sólo si produce más felicidad que cualquier otra alternativa. El hecho de que demos o no nuestro consentimiento al estado es irrele-

vante. Lo que cuenta es si la felicidad de la que gozan los miembros de la sociedad gracias al estado es mayor que la que tendrían sin él. En el presente capítulo examinaré la teoría del consentimiento y la teoría utilitarista, además de otros enfoques sobre la defensa moral del estado.

EL ESTADO

Pero antes de resolver la cuestión acerca de cuál es la mejor justificación del estado, haremos bien en preguntarnos primero qué es el estado. Gracias a la historia y la política contemporánea sabemos que existen muchos tipos distintos de estado. Es probable que la mayoría de personas que lean estas palabras vivan en modernas democracias liberales. Pero hay personas que viven bajo dictaduras —benignas o tiránicas— basadas en la ley militar, una línea familiar monárquica, o algo por el estilo. Algunos estados promueven el libre mercado, mientras que otros ensayan formas colectivas de producción y distribución. Si al lado de estos estados efectivos consideramos la existencia de los distintos modelos teóricos de estado, especialmente los provenientes de los escritos comunistas y utópicos, entonces, como los distintos estados reales y posibles tienen tan poco en común, puede que el intento de «definir» el estado se vea como una tarea inútil.

Sin embargo, con frecuencia se ha subrayado que todos los estados parecen compartir ciertos aspectos. Hemos visto que Locke definía el poder político como el derecho de hacer leyes con el derecho de castigar a los que no las obedecen. Los estados sin duda poseen, o al menos proclaman que poseen, el poder político. El sociólogo Max Weber (1864-1920) dijo algo similar, aunque en un lenguaje un poco más llamativo: los estados poseen el monopolio de la violencia legítima. En un estado cualquiera, se considera que la violencia o coerción es algo que concierne exclusivamente al estado, bien directamente mediante sus agentes —la policía y los juzgados—, bien indirectamente mediante las autorizaciones para comportarse violentamente que otorga en determinadas circunstancias: en situaciones de defensa propia, por ejemplo. El estado supervisa o se encarga de toda la violencia o coerción legítima.

Por otro lado, esto comporta que el estado acepta la responsabilidad de proteger a todas las personas que residen en el interior de sus fronteras contra cualquier tipo de violencia ilegítima. Por eso estamos dispuestos a concederle el monopolio de la violencia. Renunciamos al derecho de autoprotección tan sólo cuando ya no ne-

cesitamos autoprotegernos porque el estado ya se encarga de protegernos.

De ahí que muchas veces se diga que el estado posee dos características esenciales: mantiene el monopolio de la violencia o coerción legítima; y ofrece protección a todos los que se hallan en su territorio. ¿Tenemos con esto una «definición» de «el estado»? Una objeción frecuente en contra de tal afirmación es señalar que en la práctica ningún estado real puede obviamente aspirar a satisfacer la condición ideal. Ningún estado puede realmente monopolizar la violencia, ni puede proteger a todo el mundo que se halla en su territorio. Pensemos tan sólo en el índice de asesinatos de cualquier ciudad importante y en las molestias que los ciudadanos corrientes se toman a fin de garantizar su seguridad personal. Lo que decimos en estos casos es que algunos estados no consiguen monopolizar la violencia y, por desgracia, fracasan en el momento de proteger a sus ciudadanos: no decimos que esas sociedades están desprovistas de estado. Sin embargo, eso es lo que nos veríamos forzados a aceptar si consideráramos que las dos «características esenciales» del estado nos proporcionan una definición.

Como respuesta a esto se podría hacer hincapié en que la definición propuesta afirma tan sólo que el estado mantiene el monopolio de la violencia *legítima*. La existencia, por tanto, de violencia ilegítima es irrelevante. Asimismo, el estado *ofrece* protección para todos, aun cuando fracase a menudo en proporcionarla. Pero estas dos respuestas son problemáticas. Muchas personas en los Estados Unidos reclaman el derecho de poseer armas para protegerse a sí mismas. Pero no sólo reclaman ese derecho, sino que además aducen que el gobierno no tiene autoridad alguna sobre ellos en esta cuestión. En consecuencia, efectivamente, esta gente sostiene con gran convicción que el estado o gobierno no consiste en un intento de monopolizar los medios de la violencia. Por otro lado, el argumento de que el estado ofrece protección para todos no parece ser siempre verdadero. Muchos estados hacen caso omiso de la situación crítica en que viven las minorías desfavorecidas, especialmente aquellas que pertenecen a determinados grupos étnicos. Peor aún: en algunos casos extremos, estas minorías sufren una violencia ilegítima por parte del estado mismo en forma de persecuciones, purgas, o «limpiezas étnicas». Por consiguiente, estos estados no poseen una de las características que los estados supuestamente deberían tener, pero aun así sería absurdo negar que son estados.

Así pues, las dos cualidades definitorias del estado presentan problemas. Hasta ahora no hemos hecho más que señalar un tipo ideal de estado, un tipo que efectivamente posee las dos caracterís-

ticas indicadas. Pero dejemos de lado ahora el asunto de la definición y pasemos a considerar nuestra cuestión principal: ¿cómo podemos justificar un estado así?

EL OBJETIVO DE LA JUSTIFICACIÓN

En este momento será útil introducir algo de terminología. A menudo se dice que la tarea de justificar el estado consiste en mostrar que existen *obligaciones políticas universales*. Afirmar que una persona tiene obligaciones políticas quiere decir, como mínimo, que ésta tiene el deber, en circunstancias normales, de obedecer las leyes del país —incluido el pagar impuestos cuando ello sea debido—. También puede implicar otros deberes: luchar en defensa del estado, cuando éste lo reclame; tal vez actuar patrióticamente; hasta incluso buscar y desenmascarar a los enemigos del estado. Concentrémonos, sin embargo, en el deber de obedecer la ley.

La obligación política es la obligación de obedecer la ley porque es ley, y no necesariamente porque pensemos que tiene una justificación moral independiente. La mayoría de nosotros obedece las leyes contra el asesinato sin dudarle un segundo. Si alguien nos preguntara por qué nos abstenemos de matar a otros, muchos de nosotros responderíamos simplemente que tal idea jamás ha cruzado por nuestra mente como una opción seria. Si nos pidiera una razón adicional seguramente aduciríamos que matar es incorrecto, o inmoral. Si se nos dijera que la razón principal por la que alguien se abstiene de cometer asesinatos es que el asesinato es ilegal, ello produciría en nosotros una preocupación enorme. Poca gente, pues, necesita la ley para no cometer asesinatos. En este caso tenemos una ley que coincide con lo que la moralidad requiere independientemente por su cuenta.

Pero también existen leyes que no parecen estar fundadas en la moralidad. Las leyes de tráfico, por ejemplo. Alguien puede pensar que tiene la obligación moral de detenerse ante un semáforo en rojo en un cruce de carreteras desierto, pero sólo porque esto es lo que la ley prescribe que se debe hacer. Por supuesto, a veces la gente piensa que lo que la ley requiere que se haga es moralmente incorrecto. Por ejemplo, una parte de nuestros impuestos se destina a la producción de cabezas nucleares para misiles y muchos contribuyentes creen que esta política es merecedora de reprobación moral. No obstante, incluso en este caso, el «buen ciudadano» posiblemente crea que sigue teniendo la obligación de obedecer las leyes fiscales y continuará de mala gana contribuyendo a la financiación

de éste y otros proyectos, simplemente porque eso es lo que la ley exige. Ese ciudadano tal vez suponga que cualquier tipo de protesta debe llevarse a cabo por otros medios. Desde su punto de vista, la desobediencia de la ley sería una alternativa apropiada tan sólo en los casos más extremos y urgentes.

Normalmente se cree que «justificar el estado» significa mostrar que existen obligaciones universales de obedecer la ley. Obligación «universal», en este contexto, no alude al deber de obedecer todas las leyes en todos los casos. Tan sólo una especie particularmente desagradable de fanático podría creer que siempre estamos moralmente obligados a obedecer la ley, con independencia de lo que ésta nos pida hacer: que debería, por ejemplo, detenerme ante un semáforo en rojo incluso cuando llevo un hombre gravemente herido al hospital. La idea más bien es que las obligaciones políticas son universales en el sentido de que se aplican a todas las personas que residen en el interior de sus fronteras. Podría ocurrir que el estado estuviera dispuesto a eximir a determinadas personas de obedecer ciertas leyes (aunque esto constituye a menudo un signo de corrupción), pero lo importante es que el objetivo de justificar el estado consiste en mostrar que todo el mundo en el interior de su territorio está moralmente obligado a observar sus leyes y edictos. Ahora debemos considerar si es posible obtener una tal justificación.

El contrato social

Yo voy todavía más allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así [en un estado de naturaleza], y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política; y no dudo que en lo que sigue del presente discurso ello quedará muy claro.²

OBLIGACIÓN VOLUNTARISTA

Utilizaremos el término «voluntarismo» para referirnos a la concepción que defendió Locke y que ya hemos expuesto anteriormente: sólo como consecuencia de mis actos voluntarios puede crearse un poder político sobre mi persona. Alguien tendrá un poder político sobre mí solamente en la medida en que yo se lo haya concedido.

Esta concepción a veces se expresa en términos del llamado principio de la «autoasunción», según el cual nadie está sujeto a de-

2. John Locke, *Second Treatise*, s. 15, p. 278 (John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza Editorial, p. 45).

ber alguno a menos que así lo haya «asumido», es decir, a menos que lo haya aceptado voluntariamente. Entendida literalmente, esta concepción es muy poco plausible y debería descartarse. El deber que tengo de no atacar al inocente no parece depender para nada de mi previa «asunción» de este deber. Hemos de aceptar, parece, que tenemos algunos deberes morales, y ello tanto si los hemos acordado como si no. Sin embargo, esto no basta para mostrar que cualquiera tiene el derecho de elaborar leyes y obligarme a obedecerlas. Pero eso, justamente, es lo que el estado hace.

Según esto, es obvio que el problema de la obligación política, al menos para Locke, consiste en mostrar cómo se explica la existencia del estado en términos voluntaristas. Es preciso mostrar que, de un modo u otro, todos y cada uno de los individuos —o al menos todos los adultos mentalmente competentes— han otorgado al estado la autoridad que éste reclama sobre ellos. Según esta concepción, no es suficiente para justificar el estado señalar simplemente las mayores ventajas de encontrarse bajo la autoridad de un estado en comparación con encontrarse en un estado de naturaleza. También debemos mostrar que cada persona ha dado voluntariamente su consentimiento al estado.

Dicho de otro modo: aunque sea cierto que para mí es ventajoso que exista un estado, de ahí no se sigue, según Locke, que el estado esté justificado. Pues tengo un derecho natural a la libertad y, por consiguiente, el único modo de que llegue a existir un poder político sobre mí es que yo le dé mi propio consentimiento. De acuerdo con esto, un estado que pretenda ejercer un poder político sobre mí, pero sin mi consentimiento, no tendrá ningún derecho a gobernarne y será ilegítimo. Y esto es así aunque la vida en la sociedad civil sea mucho mejor que la vida en el estado de naturaleza.

Detrás de la idea de la teoría del contrato social late el proyecto de mostrar que los individuos dan su consentimiento al estado. Si, de un modo u otro, pudiera mostrarse que cada individuo ha dado su consentimiento al estado, o ha sellado un contrato con el estado, o ha realizado un contrato con los demás individuos para crear un estado, entonces el problema quedaría aparentemente resuelto. Habríamos mostrado cómo el estado obtiene la autoridad universal —la autoridad sobre cada uno de nosotros— mostrando que todos hemos dado nuestro consentimiento a tal autoridad. En abstracto, pues, la teoría del contrato social es una solución elegante y obvia al problema de la obligación política. Satisface las exigencias gemelas del universalismo —todas las personas deben estar obligadas— y el voluntarismo —las obligaciones políticas tan sólo surgen a partir del consentimiento.

Todo esto es muy bonito en la teoría, pero ¿hacia dónde tenemos que mirar para encontrar este contrato social en la práctica? Para algunos, el contrato social consiste en un «contrato original», es decir, hace referencia a un evento histórico, real. Es el momento y el mecanismo mediante el cual nuestros antepasados pasaron del estado de naturaleza a la sociedad civil. Ante una concepción así, la reacción más común —y probablemente la más correcta— es de incredulidad total. Tal vez podríamos llegar a aceptar que una vez existió un estado de naturaleza real histórico (si bien en el anterior capítulo hemos visto unas cuantas razones para dudar de ello); pero ¿es posible que haya habido nunca algo así como un contrato original? ¿Qué pruebas hay al respecto? ¿En qué museo se encuentran? Un suceso de tal calado debería haber dejado alguna impronta en la memoria histórica. ¿Además, cómo hubiera podido realizarse ese contrato? Aparte de los obvios problemas prácticos de comunicación y coordinación, los críticos —inspirados por Rousseau— han señalado lo absurdo de pensar que unos salvajes en un estado de naturaleza podrían tener la sofisticación conceptual necesaria para crear y respetar algún tipo de acuerdo legal.

Sin embargo, y esto es lo más importante, aunque hubiera habido contrato, ¿qué probaríamos con ello? No será fácil mantener que ese contrato original da cuenta de las obligaciones políticas de los ciudadanos actuales. Al fin y al cabo, ningún sistema legal razonable permite a una generación determinada realizar contratos que obliguen a las siguientes generaciones. Pero esto es justamente lo que la doctrina del contrato original parece suponer.

Si la teoría del contrato social depende de una doctrina del contrato original, entonces lo más seguro es que la teoría termine en fracaso. Por fortuna existen otras ideas que pueden jugar un mejor papel. Para lograr el objetivo de construir una explicación voluntarista del estado es importante que todos aquellos de los que ahora se dice que están obligados a obedecer al estado hubieran podido darle su consentimiento. Pero esto parece requerir algún tipo de consentimiento permanente por parte de cada individuo.

¿Es posible que cada uno de nosotros haya dado a sabiendas y voluntariamente su consentimiento al estado? Es difícil ver cómo. Yo no tengo ni el más mínimo recuerdo de que alguien, y menos aún alguien con un cargo oficial, me haya preguntado alguna vez si estoy de acuerdo o no en someterme a un gobierno. Es cierto que a menudo se pide a los *boy scouts* y a los niños en el colegio que presten un juramento de fidelidad a la bandera o a «Dios y la Reina», pero, en realidad, los niños no tienen elección y, en todo caso, no son lo bastante mayores como para que su juramento tenga va-

lidez legal. Existen pocas —si es que hay alguna— sociedades en las que se haya requerido a todos sus miembros una promesa de fidelidad. Tal como se observa a menudo, las únicas personas en nuestras sociedades modernas que dan explícitamente su consentimiento son aquellas que obtienen la condición de ciudadano mediante un proceso de naturalización. A la inmensa mayoría de ciudadanos corrientes no se les pide nada.

Alguien podría replicar que el consentimiento tiene lugar de un modo menos obvio o explícito. Una propuesta es decir que el consentimiento se comunica por medio de las urnas. Al votar a favor del gobierno le estamos dando nuestro consentimiento. Por otro lado, no es totalmente descabellado pensar que mediante su participación, incluso aquellos que han votado contra el gobierno han manifestado su consentimiento al sistema en general. Pero esto nos deja con dos problemas. Algunos de los que han votado contra el gobierno pueden decir que en realidad expresaban su disconformidad con el sistema en general. Además, ¿cómo interpretaremos las abstenciones? No tiene mucho sentido pensar que negarse a votar sea un modo de expresar consentimiento al gobierno. La situación no mejorará ilegalizando la abstención y obligando a todos los ciudadanos a votar: como votar no será ya entonces algo voluntario, no será posible presentarlo como un acto o signo de consentimiento.

Con todo, un desarrollo mucho más interesante de esta línea de pensamiento es decir que las obligaciones políticas surgen tan sólo allí donde la sociedad adopta la forma de una «democracia participativa». Una democracia participativa es una democracia en la que todos los ciudadanos toman una parte activa en el gobierno y en una medida mucho más amplia que en cualquiera de las democracias modernas. Una consecuencia importante de esta concepción es que, dado que las democracias contemporáneas no están a la altura del ideal, los ciudadanos en tales estados no tienen obligaciones políticas. La teoría de la democracia participativa merece que le prestemos una mayor atención. Por eso volveremos a considerarla en el próximo capítulo. Mientras tanto deberemos recordar que cualquier conclusión a la que podamos llegar en este capítulo sobre obligación política penderá de esa investigación.

CONSENTIMIENTO TÁCITO

Por el momento no hemos sido capaces de desarrollar una teoría plausible del consentimiento expreso o explícito. Aunque ya he-

mos considerado la idea de que votar es un modo de consentir tácitamente, tal vez podamos desarrollar ahora la idea de consentimiento tácito de una forma más prometedora. De hecho, todos los grandes teóricos del contrato social —Hobbes, Locke y Rousseau— apelan de distintos modos a argumentos basados en el consentimiento tácito. La idea central aquí es que mediante el disfrute silencioso de la protección del estado uno consiente tácitamente a aceptar su autoridad. Esto basta para obligar al individuo a obedecer al estado. A pesar de que Locke creía que únicamente el consentimiento expreso puede hacer que uno se convierta en un miembro de pleno derecho de una sociedad política, es famoso su argumento de que, a pesar de todo, también se crean obligaciones políticas mediante el consentimiento tácito:

... todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno, está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así, tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella.³

Este argumento parece plausible. Doy tácitamente mi consentimiento al estado aceptando su protección y los restantes beneficios que van unidos a su existencia. Tal vez la recepción de tales beneficios sea suficiente para que alguien esté obligado a obedecer al estado —dentro de poco, en este capítulo nos detendremos en este argumento—. Con todo, la propuesta que ahora estamos discutiendo es sutilmente distinta, puesto que añade un paso adicional al argumento: recibir beneficios es un modo de consentir tácitamente obediencia al estado, y lo que obliga es el *consentimiento*. ¿Debemos aceptar esta propuesta?

Es posible que detrás de este argumento esté la idea de que a los que no les guste el paquete de beneficios y cargas que comporta el estado siempre están a tiempo de levantarse y marcharse. Pero si la doctrina depende de esta idea, entonces muchos dirán que David Hume (1711-1776) ya dio al traste con ella hace tiempo:

¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las cos-

3. *Second Treatise*, s. 119, p. 348 (*Segundo Tratado sobre el Gobierno*, p. 130).

tumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, dado que sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.⁴

¿Qué nos enseña esta objeción? La idea de Hume es que el hecho aislado de residir en un lugar no puede interpretarse como consentimiento. ¿Por qué no? Pues simplemente porque entonces nada podría entenderse como disentimiento excepto el hecho de abandonar el país. Pero una condición así es sin duda demasiado exigente como para poder concluir de ella que los que se quedan en el país dan realmente su consentimiento.

Muchas veces esta objeción se interpreta como una refutación convincente. Sin embargo, quizá existan casos en los que se cumplan unas condiciones tan exigentes. Rousseau, por ejemplo, supone que residir en un lugar comporta consentimiento, pero sólo en un estado «libre», «pues por lo demás la familia, los bienes, la falta de asilo, la necesidad, la violencia, pueden retener a un habitante en el país a pesar suyo, y entonces su estancia sola no supone ya su consentimiento al contrato».⁵ Es peculiar —por no decir propio— de Rousseau creer que la familia o los bienes reducen la libertad que uno posee. Pero aunque deseemos corregir su explicación, aun así podemos ver lo que Rousseau nos quiere decir. En un estado libre, sugiere Rousseau, el acto de disentir —el acto de abandonar el territorio del estado— es suficientemente sencillo.

La idea de que cualquier disidente puede marcharse tal vez sea plausible en un mundo de ciudades-estado amuralladas que uno puede abandonar simplemente pasando a través de sus puertas (tal como hizo el joven Rousseau al abandonar Ginebra). Pero lo que Hume tiene en mente es sin duda algo mucho más parecido a un estado-nación, como Gran Bretaña, un lugar que no es fácil abandonar. De hecho, la imagen del estado como un barco en alta mar invita a pensar que tal vez se refiera a una isla como Gran Bretaña. En el mundo contemporáneo, que es un mundo de estados-nación, la doctrina del consentimiento tácito no parece ser muy apropiada; y esto no tanto porque los estados estén rodeados por mares, cuanto porque incluso aquellos individuos que deseen abandonarlos se

4. David Hume, «Of the Original Contract», p. 475 (David Hume, «Del contrato social», en *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 105).

5. Rousseau, *Social Contract*, libro IV, cap. 2, p. 277 (Rousseau, *Del contrato social*, Madrid: Alianza, 1992, p. 295, nota al pie núm. 30).

encontrarán muchas veces con que simplemente no hay lugar adonde ir: ningún otro país les acogerá; y de todos modos ¿qué sentido tiene pasar de un régimen objetable a otro? Al final, pues, parece que deberíamos estar de acuerdo con Hume. En el mundo contemporáneo no se satisfacen las condiciones para un consentimiento tácito. El estado no puede ser justificado en estos términos.

CONSENTIMIENTO HIPOTÉTICO

Quizá el error esté en pensar que la teoría del contrato social necesita apelar a algún tipo de consentimiento real, bien sea histórico, expreso o tácito. En lugar de esto, alguien podría argüir que el contrato social es puramente hipotético: nos dice simplemente lo que *haríamos* o *hubiéramos* hecho en el estado de naturaleza. Según esta concepción, la idea de que si nos encontráramos en el estado de naturaleza haríamos un contrato para crear el estado es suficiente por sí misma para mostrar que el estado está justificado.

¿Cómo hay que entender este tipo de argumento? Para empezar, vale la pena recordar una idea que ya salió en el capítulo anterior: posiblemente el mejor modo de comprobar qué tipo de relación nos une a una cosa sea imaginar que esa cosa no existe. Ésta es la táctica que utilizan muchas veces los padres para conseguir que sus hijos coman algo poco apetecible: «si te estuvieras muriendo de hambre estarías encantado de poder comer este plato». De acuerdo con esto, el argumento del contrato hipotético nos dice que si por alguna razón nos halláramos sin estado, en cuanto nos diéramos cuenta de nuestra situación, pensaríamos que es racional intentar crear uno.

Así pues, podemos reconstruir el argumento del contrato hipotético del siguiente modo: incluso suponiendo que no te hallaras bajo la autoridad de un estado y estuvieras de algún modo en un estado de naturaleza, si fueras racional harías todo lo posible por recrear uno. En particular, firmarías libre y racionalmente un contrato para producir un estado. El teórico del contrato hipotético se pregunta: ¿cómo podría *fracasar* un argumento de este tipo a la hora de justificar el estado?

Si es realmente cierto que todos los individuos racionales en el estado de naturaleza harían libremente esta elección, entonces parece que efectivamente disponemos de un buen argumento para justificar el estado. Sin embargo, deberíamos preguntarnos qué relación hay entre este argumento y los supuestos «voluntaristas» de la teoría del contrato social. Porque si por un lado suponemos que el único modo de adquirir obligaciones políticas es mediante un acto

voluntario de consentimiento por nuestra parte, pero al mismo tiempo reconocemos que un *hipotético* acto de consentimiento *no* es un acto, de ahí parece seguirse que el argumento del contrato hipotético no satisfará las condiciones de la teoría del contrato social.

Esta observación nos pone ante un dilema interpretativo. Si el argumento del contrato hipotético no es el tipo de argumento que puede satisfacer al teórico del contrato social, entonces ¿qué tipo de argumento lo hará? Una posibilidad consiste en afirmar que el contrato hipotético es un modo de señalar que determinados tipos de estado *merecen* nuestro consentimiento. Es decir, el estado posee una serie de características deseables —en esencia, que es nuestra mejor esperanza de lograr la paz y la seguridad— y el hecho de que en el estado de naturaleza daríamos nuestro consentimiento a fin de crearlo confirma que posee tales características. De acuerdo con esta interpretación, lo que justifica el estado en primer lugar no es tanto nuestro consentimiento cuanto el hecho de que posea esas características. De este modo la idea de consentimiento queda simplemente fuera de lugar. En último término, pues, según este enfoque, el argumento del contrato hipotético no consiste en un tipo de defensa voluntarista del estado. Se aproxima mucho más a las teorías utilitaristas que veremos dentro de poco. Lo que justifica el estado es su contribución al bienestar humano.

Por otro lado, existe un modo de intentar reconstruir la teoría del contrato hipotético en términos voluntaristas. Consideremos el argumento según el cual el consentimiento hipotético señala de algún modo la presencia de un consentimiento real. Deberíamos partir de la consideración de que aunque prácticamente nadie haya dado nunca formalmente su consentimiento, existe, sin embargo, un sentido según el cual puede afirmarse que todos o la mayoría de nosotros hemos dado nuestro consentimiento. Posiblemente, si alguien nos planteara la cuestión y nos pidiera pensar seria y detenidamente sobre el asunto, todos nosotros expresaríamos nuestro consentimiento. Entonces parecería justo afirmar que cualquier persona de la que se pudiera decir que esto es cierto tiene una *disposición* a dar su consentimiento al estado. Pero esto parece equivalente a decir que estas personas dan su consentimiento al estado aunque no se den cuenta de ello. Del mismo modo que podemos tener creencias de las que nunca hemos sido conscientes (por ejemplo, durante muchos años he estado creyendo que las jirafas no tienen nueve patas, si bien antes de escribir estas palabras nunca había pensado conscientemente en ello), también podemos dar nuestro consentimiento al estado sin percatarnos de que le estamos dando nuestro consentimiento.

El recurso del contrato hipotético puede ser visto ahora como un modo de conseguir que nos demos cuenta de lo que realmente creemos. Reflexionando sobre cómo me comportaría en el estado de naturaleza —buscando realizar una sociedad civil, cuando ello fuera posible— llego a percatarme de que en realidad doy mi consentimiento al estado. La idea importante no es que tras realizar el experimento mental doy mi consentimiento por primera vez. Al contrario, la idea es que tras realizar el proceso me doy cuenta de que siempre he estado dando mi consentimiento. Según esta interpretación, la finalidad del argumento del contrato hipotético consiste en revelar un consentimiento disposicional: una actitud toda-vía-no-expresada de consentimiento.

¿Hasta dónde podemos llegar con este argumento? Una dificultad es que el sentido de consentimiento que se utiliza aquí es muy débil. En otros contextos morales o legales las disposiciones inexpresadas o no reconocidas a dar el consentimiento no se consideran generalmente vinculantes. Además puede haber personas que primero sigan los pasos del razonamiento del contrato hipotético pero luego, tras pensárselo otra vez, concluyan que les conviene más vivir en un estado de naturaleza y prefieran éste en lugar del estado. Tal vez desconfíen de un poder centralizado. Quizá sean más optimistas sobre el estado de naturaleza de lo que yo lo he sido hasta ahora. ¿Existen tales personas? Al parecer, sí: los anarquistas y los seguidores de los anarquistas que hemos discutido en el capítulo anterior constituyen un buen ejemplo de ello. De esta gente no se puede decir que tengan una disposición a dar su consentimiento al estado: estas personas, al contrario, muestran activa y explícitamente su disenso.

Podríamos estar tentados de suponer que estas personas son irracionales. ¿Pero qué hay de irracional en ellos? En cualquier caso, aun si fueran irracionales, ésta no sería la forma de mostrar que han dado su consentimiento. Por consiguiente, ni siquiera esta forma tan débil de teoría del consentimiento puede proporcionarnos lo que andamos buscando: un fundamento universal de la obligación política. Además, si hacemos hincapié en que las obligaciones políticas tienen que ser voluntariamente asumidas, siempre correremos este riesgo. Una sola persona que disienta puede echarlo todo a perder. Dado que la teoría contractualista es el voluntarismo por excelencia, parece que ninguna de las versiones de la teoría del consentimiento o del contrato social discutidas hasta aquí puede satisfacer la condición del universalismo —la tesis de que todas las personas tienen obligaciones políticas.

EL ANARQUISMO RECONSIDERADO

Quizá la solución consista en aceptar la imposibilidad de demostrar que todas las personas tienen obligaciones políticas. La insistencia en una fundamentación voluntarista del estado es muy plausible; si el coste de esta plausibilidad es tener que aceptar que algunos individuos no están sujetos a la autoridad del estado, entonces quizá lo mejor sea asumir este coste.

El argumento refuerza la posición del anarquista que consideramos brevemente en el capítulo 1. Si no somos capaces de hallar un modo de justificar el estado desde premisas aceptables, entonces parece que se impone algún tipo de anarquía —anarquía en sentido moral, al menos—. Esta estrategia crítica parece ser la mejor arma del anarquista. Nadie me ha *preguntado* si deberíamos tener o no un estado, y la policía no me pide permiso para actuar como lo hace. Consecuentemente, arguye el anarquista, al menos en su trato conmigo, el estado y la policía actúan ilegítimamente.

Las implicaciones de esta concepción pueden ser de gran alcance. Alguien muy radical podría sostener que en cuanto aceptamos el argumento anarquista, la única razón para obedecer al estado es la prudencia, especialmente el miedo al castigo. Pero una persona fuerte debería estar por encima de esta actitud cobarde y no hacerle el juego al estado y a sus agentes. Dicho de otro modo un tanto más moderado: podemos admitir que la ley requiere lo que muchas veces ya requiere la moral por su cuenta. Por lo tanto uno debe realizar algunas cosas que el estado ordena —abstenerse de asesinar, violar o herir a alguien—, pero no porque el estado lo ordene. Asimismo, la policía muchas veces hace lo que cualquier persona también podría hacer: dar protección al inocente, detener y llevar ante la justicia a quien hace daño a otro, etc. Podemos estar bien agradecidos a la policía por realizar el trabajo sucio en nuestro lugar. Sin embargo, según esta concepción, uno debe aprobar la existencia del estado y la policía tan sólo en aquellos casos en que uno está independientemente de acuerdo con las razones por las cuales actúan. El hecho de que la ley sea ley, o los policías sean policías no constituye ninguna razón para obedecer. Por lo tanto, el «anarquista filosófico» recomienda que adoptemos una posición muy crítica con respecto a las actividades de la policía y el estado. Algunas veces éstos actúan con autoridad moral, pero cuando no es así hacemos bien en desobedecerles, dificultar su trabajo, o ignorarles.

En algunos aspectos este planteamiento parece muy ilustrado. El ciudadano responsable no debería seguir a ciegas lo que la ley

dice sino utilizar su juicio personal para determinar si la ley está justificada o no. Si no lo está, entonces no existe razón moral alguna para obedecer.

El planteamiento tiene que ser correcto, pero sólo hasta cierto punto. Sostener que uno no debería cuestionar o desobedecer jamás una ley nos lleva a defender, por ejemplo, la persecución de los judíos en la Alemania nazi o a estar de acuerdo con las leyes recientemente abolidas contra los matrimonios mixtos en Sudáfrica. Debe de haber algún límite moral frente a la obligación de obedecer la ley. La dificultad es saber cuál. Supongamos que alguien, desde una perspectiva extrema, sostuviera que sólo hemos de obedecer la ley cuando ésta concuerda perfectamente con nuestro propio juicio moral. Ahora bien, muchas personas (especialmente las más ricas) creen que obligar a pagar el impuesto de la renta por simples razones de redistribución de la riqueza no está moralmente justificado. Según la concepción sobre la justificación del estado que estamos considerando, estas personas tendrían el derecho de no pagar su parte del impuesto. Al mismo tiempo, una serie de personas de distintos tipos de estrato social y económico cree que la herencia de bienes es injusta. La cuestión de quién hereda riqueza y quién no, es una cuestión completamente «arbitraria desde el punto de vista moral», para usar la terminología de John Rawls (véase el capítulo 5). Muchas personas opinan que es totalmente injusto que unos individuos puedan heredar inmensas fortunas y en cambio otros con los mismos méritos no obtengan nada. Ahora bien, cuando uno cree que no existe justificación alguna de la propiedad heredada, entonces también piensa que el duque de Westminster tiene tanto derecho a privarnos del paso por «su» propiedad heredada, como nosotros a privárselo a él, ya que tal propiedad no es verdaderamente suya. Si a esto añadimos que sólo hemos de obedecer la ley en aquellos casos en que la ley esté de acuerdo con nuestro punto de vista moral, entonces ya no tenemos razón alguna (excepto el miedo al castigo) para respetar la mayor parte de lo que la otra gente afirma que es suyo.

Está claro que los argumentos pueden multiplicarse. La idea importante es que si aceptamos la concepción anarquista que acabamos de exponer entonces habremos retornado a la caótica situación en la que las personas pueden seguir sus juicios privados e individuales en todos los asuntos, incluidos los asuntos de interés público. Pero precisamente por esto Locke sostuvo que deberíamos abandonar el estado de naturaleza. Desde esta perspectiva, la posición filosófica del anarquista empieza a adoptar el aspecto de un caso muy peligroso de autocomplacencia moral. Por supuesto, an-

tes que dejar que la gente actúe de acuerdo con sus propios códigos —en conflicto unos con otros— es mucho más preferible que a la hora de orientarnos en nuestras relaciones mutuas aceptemos un conjunto de leyes públicamente establecidas y aprobadas. En otras palabras: la posesión de un conjunto *compartido* de leyes es mucho más importante que cualquier juicio privado sobre cuáles deberían ser las mejores leyes.

En respuesta a esto, el anarquista podría argumentar que no existe razón alguna para esperar una tal proliferación de concepciones morales conflictivas. Al fin y al cabo, tal vez haya una perspectiva moral particular que sea la más correcta de todas y gracias a ello podamos lograr que todos los individuos compartan el mismo conjunto de principios morales básicos. El peso de todo el argumento descansa sobre la segunda de estas afirmaciones. Pero ¿qué plausibilidad tiene? Aunque sea cierto que existe un único conjunto de principios morales verdaderos, ¿cómo podemos estar seguros de que todo el mundo se percatará de su verdad? Para los escépticos sobre la posibilidad de que haya un método así, la posición anarquista sigue siendo poco atractiva.

El utilitarismo

Los sujetos deben obedecer a los reyes... en la medida en que los males probables de obedecer sean menores que los males probables de resistirse a obedecer.⁶

El fracaso de los argumentos contractualistas, junto con el poco atractivo del anarquismo hace todavía más urgente el examen de la teoría utilitarista. La idea fundamental del utilitarismo es que la acción moralmente correcta en cualquier situación es aquella que produce la suma total de utilidad más alta posible. Por utilidad uno puede entender diversamente felicidad, placer o satisfacción de deseos o preferencias. En nuestra discusión será irrelevante cuál de estas opciones adoptemos, pero por comodidad hablaremos de maximizar la felicidad. En términos generales, el utilitarismo requiere que de las acciones posibles en un momento determinado, realicemos la que generará más felicidad (o menos infelicidad) en el mundo.

Observemos que a fin de tomarnos el utilitarismo en serio necesitamos ser capaces de medir y cuantificar la felicidad para poder determinar cuál de las acciones posibles creará más felicidad. Mu-

6. Jeremy Bentham, *Fragment on Government*, p. 56.

chas veces se ve en esto un escollo importante para la teoría. Después de todo, si hemos de comparar situaciones parece que necesitamos algún tipo de escala mediante la cual podamos realizar las mediciones: quizá mediante unidades de felicidad. ¿Cómo podemos hacerlo? La teoría no sólo nos pide que comparemos la felicidad de una persona con la felicidad de otra y digamos cuál de las dos es superior, sino que además nos exige que precisemos *en cuánto* la supera. Hemos de poder hacer afirmaciones con sentido del tipo «Hoy Juan es dos veces más feliz que Pedro, si bien ayer lo era tres veces más». Muchos pensarán que esto es absurdo. Tratar de cuantificar la felicidad de este modo parece un intento pueril.

El problema de hallar un modo de comparar felicidades se conoce habitualmente como el problema de realizar «comparaciones interpersonales de utilidad». Aunque parezca mentira, ninguno de los fundadores decimonónicos del utilitarismo parece haberse dado cuenta de la importancia de este problema. Sin embargo, en las últimas décadas se han propuesto una serie de soluciones técnicas muy ingeniosas. Ninguna de estas soluciones ha sido universalmente aceptada como válida y, lamentablemente, tratar ahora el asunto nos llevaría demasiado lejos. Con todo, no deberíamos pasar por alto el hecho de que cuando se nos pide que hagamos comparaciones no nos hallamos completamente desvalidos. Por ejemplo, conocemos a personas que parecen disfrutar mucho más o mucho menos que nosotros ante determinados platos de comida o ante determinados tipos de espectáculo. Por otro lado, cada día podemos comprobar que unas personas viven en la miseria mientras que otras gozan enormemente de sus vidas. Por lo tanto, aun cuando no seamos capaces de decir exactamente cómo, en el fondo sí creemos que se pueden realizar determinadas comparaciones. En nuestra discusión, al mismo tiempo que le recordamos al utilitarista que nos debe una explicación sobre cómo es esto posible, supondremos simplemente que es posible realizar comparaciones interpersonales de utilidad.

Volviendo a la cuestión principal, nuestra pregunta ahora debería ser: ¿qué aspecto tiene una teoría utilitarista de la obligación política? Como vimos anteriormente, según Jeremy Bentham tenemos que obedecer a nuestros gobernantes siempre que los beneficios de la obediencia sean superiores a sus costes. Esto, entonces, se asemeja mucho a la teoría según la cual debo obedecer la ley si, pero sólo si, mi obediencia ocasionará más felicidad en la sociedad que mi desobediencia.

Pero si la doctrina de Bentham se limita a esto, entonces basta un poco de reflexión para ver que esta doctrina representa una es-

pecie de carta blanca para el infractor de la ley. Porque, al fin y al cabo, mi felicidad forma parte de la felicidad general. Por consiguiente, parece que cuando infringir la ley —por ejemplo, robar un libro en una tienda de libros muy grande— aumentará mi felicidad, y estoy seguro de que nadie se dará cuenta de mi infracción ni sufrirá un daño evidente por ello, el utilitarismo no sólo permitirá el robo sino que además lo exigirá. La idea general es que un tipo de utilitarismo así sancionaría muchas veces la infracción de la ley.

¿Es esto lo que quiere el utilitarista? No lo creo, y de hecho el utilitarista tiene a punto aquí una respuesta. Imaginemos qué sucedería si todos infringiésemos la ley en cuanto pensáramos que de este modo aumentará la felicidad general. En ese caso, uno podría quedarse con cualquiera de las pertenencias de otra persona siempre que con ello el aumento de felicidad por su parte fuera superior a la pérdida de felicidad sufrida por la otra persona. La posesión de pertenencias sería extremadamente insegura, quizá tan insegura que al final nadie se molestaría en trabajar para producir nada, ya que otro podría llevárselo tan pronto como el cálculo utilitario así lo aconsejase. Esta inseguridad, de forma análoga a la inseguridad existente en el estado de naturaleza, conduciría a una gran infelicidad general. Paradójicamente, cuando cada uno intenta aumentar la felicidad general, todos juntos producen la infelicidad general. Éste es otro ejemplo del dilema del prisionero que hemos expuesto en el capítulo 1: la misma acción que desde un punto de vista individual aumenta la felicidad, desde un punto de vista colectivo, la disminuye.

En consecuencia, el utilitarista puede argüir que necesitamos que exista un cuerpo de leyes que debemos respetar, aun cuando la infracción de una de estas leyes en un momento determinado podría ocasionar un aumento de felicidad. A este tipo de utilitarismo podemos llamarlo utilitarismo *indirecto*. La idea es que si todos razonamos directamente en términos utilitaristas la cosa irá muy mal. De ahí que necesitemos seguir un razonamiento no utilitarista —obedecer las leyes— para maximizar la felicidad.

Para aclarar este punto será útil trazar una analogía con la búsqueda de la felicidad que efectúa el individuo. Uno de los descubrimientos más reiterados en todos los lugares por parte de los lotófagos es que tan pronto como uno se propone como único objetivo ser feliz, y hace todo lo que está a su alcance para conseguirlo, lo más probable es que no tenga éxito en su intento. Pero si se propone alguna otra cosa —realizar una ambición, practicar un *hobby*, hacer buenos amigos— posiblemente alcance la felicidad a modo de efecto colateral o consecuencia indirecta. Así pues, sigue el argu-

mento, la búsqueda directa de la felicidad, tanto individual como social, puede ser contraproducente. Lo mejor que podemos hacer es fijarnos otros objetivos o seguir otras reglas, y esperar a que la felicidad haga luego acto de presencia. El filósofo político utilitarista debería estar a favor de que exista un sistema de leyes al que cada individuo debe obediencia, al menos en circunstancias normales. No es tarea del individuo, pues, ponderar los efectos de seguir las leyes en términos de felicidad para la sociedad en conjunto.

Probablemente ésta sea la concepción que en realidad defendió Bentham sobre el asunto: «el deber del cuerpo [del pueblo] en general es obedecer solamente cuando ello esté en su interés».⁷ La ampliación de este pasaje nos aporta nuevas ideas:

1. Una ley debe ser aprobada si y sólo si contribuye más que cualquier otra ley —o más que la ausencia de ley— a la felicidad humana.
2. Una ley debe ser obedecida porque es ley (y será obedecida porque la desobediencia significa el castigo), y debe ser desobedecida solamente para evitar el desastre.
3. Una ley que no realiza la función utilitarista adecuada debe ser revocada y reemplazada por otra.

El mensaje utilitarista respecto a la cuestión de la obligación política parece ahora claro. El estado —en tanto que suministrador y ejecutor de un cuerpo de leyes— está justificado si y sólo si contribuye en mayor medida que cualquier otro posible ordenamiento alternativo al fin de la felicidad humana. Si pensamos en términos del contraste fundamental entre el estado y el estado de naturaleza, y aceptamos los argumentos del primer capítulo —especialmente los argumentos de Hobbes—, entonces la justificación utilitarista del estado parece muy plausible. Desde el punto de vista de su contribución a la felicidad general, el estado parece superar con creces al estado de naturaleza. En consecuencia, para el utilitarista la existencia del estado está completamente justificada.

No obstante, a pesar de este éxito, muy pocos filósofos políticos parecen estar convencidos por la defensa utilitarista del estado. Muchos de ellos conceden que el argumento funciona muy bien en sus propios términos, pero a la vez critican sus supuestos o premisas. El argumento en sí es muy simple. En esencia contiene tan sólo tres premisas:

7. *Fragment on Government*, p. 56.

1. La mejor sociedad desde una perspectiva moral es aquella sociedad en la que se maximiza la felicidad.
2. El estado genera más felicidad que el estado de naturaleza.
3. El estado y el estado de naturaleza son las dos únicas alternativas disponibles.

Por consiguiente:

4. Tenemos el deber moral de realizar y mantener el estado.

En el primer capítulo hemos visto que algunos anarquistas cuestionarían las premisas 2 y 3; pero ahora podemos suponer que son verdaderas. El argumento parece igualmente válido en el sentido formal de que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión ha de ser también verdadera. Por lo tanto, el único punto vulnerable del argumento es la primera premisa: el principio fundamental de utilidad.

Y ahí está el problema. Hay pocos filósofos dispuestos a aceptar el razonamiento utilitarista. ¿Por qué? Pues porque en su opinión lleva a unas consecuencias moralmente inaceptables. En concreto, muchas veces se afirma que la moralidad utilitarista tolera, o incluso exige que se den situaciones de una gran injusticia. Una dificultad importante, por ejemplo, es la objeción del «cabeza de turco» según la cual para conseguir el fin de la felicidad general el utilitarismo tolera situaciones de una extrema injusticia.

La objeción del cabeza de turco puede presentarse del siguiente modo. Supongamos que se ha cometido un crimen horrible —por ejemplo, ha habido un atentado terrorista en el que han muerto varias personas y muchas más han resultado heridas—. En tales circunstancias, la policía se ve sometida a una gran presión para que detenga a los criminales. La mayoría de la población pide venganza y garantías de que no volverá a ocurrir algo semejante. Sin duda, si los autores del crimen tuvieran que rendir cuentas ante la justicia se cumpliría el objetivo de lograr la felicidad general. Sin embargo, los adversarios del utilitarismo han subrayado que el objetivo de lograr la felicidad general se cumplirá también cuando se arresten y sentencien a unos individuos que la población *crea* culpables. Mientras sea posible sospechar de ellos —porque hablan con un acento sospechoso, tienen toda la pinta, etc.— se habrá satisfecho ya como mínimo la exigencia de venganza y todos dormiremos más tranquilos en nuestras camas (aun cuando nuestra creencia sea falsa). Por supuesto, en tales circunstancias, el inocente sufrirá. Pero, desde un punto de vista utilitarista, parece plausible afirmar que el aumento de felicidad (o descenso de infelicidad) de la población en general pesará más que el sufrimiento del inocente y por

consiguiente valdrá la pena acusarle. Por lo tanto —observan los críticos—, del utilitarismo se deduce que puede ser moralmente correcto castigar al inocente. No es difícil confeccionar otros ejemplos parecidos —por ejemplo, con respecto a la justificación utilitarista del esclavismo.

La idea no es que sea una buena cosa castigar al inocente; sin duda, para el cálculo utilitarista todavía sería mejor que se pillara y castigara a los culpables. No obstante, tras un examen detallado de la cuestión, parece bastante probable que desde una perspectiva utilitarista podemos defender algunos errores judiciales. Generalmente el discurso filosófico se basa en ejemplos ficticios, pero en Gran Bretaña esta cuestión fue objeto de la atención pública en relación con un atentado a un *pub* por parte del IRA. Los «seis de Birmingham» fueron condenados a pesar de haber declarado que la policía les había arrancado una confesión de culpabilidad mediante tortura. Intentaron presentar una demanda civil contra los policías que los habían detenido y custodiado. En 1980, en su alegato ante la Corte de Apelaciones, lord Denning consideró la cuestión en torno a la conveniencia de permitir que la demanda civil contra los policías prosperara. Esto fue lo que dijo:

Si la causa de los seis hombres termina en fracaso, entonces una gran cantidad de gente habrá invertido mucho tiempo y dinero para nada. Pero si ganan el caso, esto significará que los policías son culpables de perjurio, daños y amenazas; que las confesiones habían sido involuntarias y no obstante fueron admitidas como pruebas; significará que las sentencias fueron equivocadas. Todo ello obligaría al secretario de Estado a recomendar la absolución de los condenados o bien a remitir el caso a la Corte de Apelaciones. Una perspectiva así es tan espantosa que cualquier persona sensata de este país dirá: no puede ser correcto que este proceso siga adelante.⁸

Más tarde, Denning admitió que «con la perspectiva del tiempo transcurrido, mis comentarios son merecedores de crítica». La cuestión es, tal como advierten los detractores del utilitarismo, que sus comentarios equivalen a una aplicación perfecta del razonamiento utilitarista. Es mejor que unos hombres inocentes estén en la cárcel que tener que admitir que la policía a veces tortura a los detenidos para obligarles a firmar una confesión falsa. Pero esto, no es preciso señalarlo, va contra el razonamiento utilitarista.

En su defensa, parece que el utilitarista puede intentar evitar es-

8. Citado en Chris Mullin, *Error of Judgement*, p. 216.

tos problemas adoptando la estrategia del «utilitarismo indirecto» que hemos esbozado antes. Si nos percatamos de que vivimos en una sociedad en la que la gente puede servir de cabeza de turco y donde el inocente puede ser condenado a prisión, se generará tanta inseguridad que la felicidad humana sufrirá un duro revés. Al fin y al cabo, ¿qué certeza tengo de que no seré yo el próximo cabeza de turco utilitarista? Por consiguiente, el utilitarista debe otorgar a los ciudadanos el derecho de no ser castigados a menos que sean culpables. Así pues, a menudo se dice que este enfoque utilitarista más sutil esquiva la objeción del cabeza de turco y otras objeciones similares. De hecho, un utilitarista que considere el caso de los seis de Birmingham puede sostener perfectamente que —en oposición al primer argumento de Denning— su liberación ha sido más beneficiosa que perjudicial. Quizá el sistema judicial británico caiga en un cierto descrédito, pero como consecuencia del caso y de su publicidad se ha adoptado finalmente un procedimiento más adecuado para obtener confesiones y ello en beneficio y para la seguridad de todos a largo plazo.

El éxito del argumento utilitarista indirecto parece vital para la defensa del utilitarismo. Si la teoría utilitarista es capaz de acomodar una teoría de los derechos individuales —por ejemplo del derecho a no ser tratado injustamente—, entonces desaparecerán muchas de las objeciones comunes que se esgrimen en su contra. Hemos visto un pequeño intento sobre cómo podría el utilitarismo realizar esta tarea, pero todavía existen otras formas de desarrollar la objeción. Por ejemplo, se puede argüir que sólo se generará inseguridad general cuando el público se dé cuenta de lo que está sucediendo. Pero si el público jamás descubre la verdad, entonces no tendrá de qué preocuparse. (O mejor dicho, tendrá algo de qué preocuparse, pero como no será consciente de ello, en realidad, no sentirá ninguna preocupación. Y, por lo tanto, no habrá unidades negativas extra para añadir al cálculo utilitarista.) En consecuencia, según el utilitarismo, la utilización de cabezas de turco estará justificada siempre que ésta sea una medida altamente eficiente y secreta. Este pensamiento es sin duda inquietante.

Una objeción más profunda sostiene que, aun cuando los cálculos evolucionen tal como el utilitarista espera, el resultado correcto se obtendrá por la razón equivocada. Quizá la política de aplicar en secreto malos tratos no maximizará en realidad la felicidad. Sin embargo, para los detractores del utilitarismo esto es irrelevante: nadie debería ser tratado injustamente, y esto es así independientemente de los beneficios en términos de felicidad general. Los seis de Birmingham tienen que ser liberados sean cuales sean

las consecuencias que de ello se deriven. Además, si los utilitaristas sólo se preocupan por maximizar la felicidad, ¿por qué razón deberían dedicar tanta energía en intentar producir una teoría de derechos utilitarista? Intentar algo así podría ser interpretado como un signo de falta de fe hacia su propia teoría.

Para seguir con la presente discusión supondremos —supuesto que posteriormente tal vez debamos retirar— que no es posible rescatar finalmente a la teoría utilitarista de esta crítica. Ahora no quería añadir nada más sobre el tema, puesto que volveré a tratarlo con más detalle en el capítulo 4, cuando me detenga en *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, del cual a menudo se dice que proporciona una teoría utilitarista de derechos. Por ahora quedémonos simplemente con la idea de que aunque la justificación del estado desde el utilitarismo indirecto parezca poderosa, uno no puede fiarse del utilitarismo, ni tan siquiera de esta versión indirecta. Por lo tanto, existen razones para estar insatisfechos con este enfoque de la defensa del estado.

El principio de justicia

Si fuerais a predicar, en la mayoría de las partes del mundo, que las relaciones políticas se basan de modo exclusivo en el consentimiento voluntario o la promesa mutua, el magistrado no tardaría en encerraros como sediciosos por atentar contra la obediencia debida, si antes vuestros propios amigos no os hacían callar como a alguien que delira, por afirmar tales absurdos.⁹

Den o no den su consentimiento al estado, alguien podría decir que es injusto que unos individuos gocen de los beneficios que el estado conlleva pero no acepten las cargas necesarias que contribuyen a producir estos beneficios. Cualquiera que salga beneficiado de la existencia del estado tiene el deber de justicia (*duty of fairness*) de obedecer las leyes que éste promulgue, pagar los impuestos que éste imponga, etc.

El jurista y filósofo H. L. Hart (1907-1992) formuló así el principio que subyace a esta opinión:

... cuando varias personas realizan una empresa conjunta de acuerdo con reglas, y restringen así su libertad, quienes se hayan sometido a estas restricciones cuando se les ha requerido hacerlo tie-

9. D. Hume, «Of the Original Contract», 470 («Del contrato original», D. Hume, en *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, pp. 100-101).

nen derecho a una sumisión similar de quienes se hayan beneficiado de su sumisión.¹⁰

Según Hart, este principio es, por decirlo así, el «núcleo racional» de la doctrina del consentimiento tácito. Recibir beneficios obliga efectivamente a uno ante el estado, pero no porque sea un modo de consentir tácitamente. Antes bien, la fuerza del argumento consiste en señalar que *no es justo* recoger los beneficios del estado si no se está también dispuesto a compartir una parte de las cargas para su mantenimiento. Los beneficios que conlleva el estado son, claro está, la seguridad y la estabilidad de vivir en una sociedad que funciona de acuerdo con un sistema que hace cumplir las leyes. Las cargas correspondientes se refieren a las obligaciones políticas. Nos encontramos con un caso más familiar del mismo principio cuando hacemos rondas en el bar. Si tres de sus amigos le han invitado cada uno a una ronda y usted, tras terminar su tercera cerveza, decide volverse a casa y abandonarles, quizá se sientan molestos con razón.

Si aceptamos el principio de Hart y al mismo tiempo reconocemos que todo el mundo sale beneficiado de la existencia del estado, entonces parece natural deducir de esto que como muestra de justicia hacia las demás personas, cada uno de nosotros debería obedecer las leyes del país. Esta afirmación se basa en la idea plausible de que si nos beneficiamos del hecho de que haya leyes entonces no es justo, sino mezquino, infringirlas cuando nos vaya bien.

¿Es realmente posible demostrar que todos nos beneficiamos de la existencia del estado? Acaso los argumentos de Hobbes en el capítulo 1 sean suficientes para convencer de ello a la mayoría de personas. No obstante, Hume defendió la misma conclusión por otra vía. Aunque Hume no fuera en absoluto un «teórico de la justicia» podemos usar algunos de sus argumentos para confirmar la tesis de que todos nos beneficiamos efectivamente de la existencia del estado.

El primer paso de Hume consiste en defender que cada uno de nosotros saldrá ganando si vivimos en una sociedad gobernada por unas normas de justicia tales como las reglas que regulan la propiedad privada y la seguridad personal. Por supuesto, a corto plazo tendremos que hacer algunos sacrificios, pero a largo plazo la justicia es una buena inversión. Dado que la justicia tan sólo prospe-

10. H. L. A. Hart, «Are There Any Natural Rights?», p. 85 (H. L. A. Hart, «¿Existen derechos naturales?», en Anthony Quinton, *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 97-98).

rará si todos obedecemos la ley, resulta que está en el interés de cada uno de nosotros obedecer la ley.

¿Pero es verdad que está en el interés de cada uno de nosotros obedecer la ley? Si esto es cierto, tal como el mismo Hume señala, entonces no se entiende bien por qué se nos fuerza a obedecerla bajo la amenaza del castigo. Si está en nuestro interés hacer lo que la ley nos exige que hagamos, ¿por qué no actuamos de ese modo sin necesidad de que la ley nos fuerce a hacerlo?

La respuesta de Hume es que, en realidad, los seres humanos no somos muy buenos a la hora de actuar racionalmente. Supongamos que tenemos que escoger entre actuar de un modo determinado para conseguir un pequeño beneficio ahora o actuar de otro modo para conseguir un mayor beneficio a más largo plazo. Aunque en último término esté en nuestro interés adoptar la segunda opción, Hume cree que la mayoría de nosotros escogería la primera:

Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo. Ésta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia.¹¹

Así pues, de acuerdo con Hume, aun cuando esté en nuestro interés obedecer la ley, veremos este interés como demasiado remoto y lejano y por lo tanto probablemente preferiremos el beneficio menor a corto plazo que se deriva de infringir la ley. Pero Hume cree que si cada uno de nosotros intenta realizar sus intereses a corto plazo y actúa injustamente, entonces la sociedad se vendrá abajo ocasionando con ello una gran desgracia para todos. Por lo tanto, la razón nos dice que debemos buscar el beneficio a largo plazo y obedecer la ley. Sin embargo, Hume piensa que aunque esto sea lo que la razón nos pide que hagamos, la razón sola es insuficiente para motivarnos a actuar. La razón, según Hume, es la «esclava de las pasiones». Nuestras pasiones irracionales, nuestra preferencia por el goce inmediato se impondrá rápidamente sobre nuestra deliberación racional.

11. David Hume, *Treatise of Human Nature*, 535 (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 715).

Por lo tanto, dice Hume, como «es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano»¹². En otras palabras, necesitamos hallar el modo de hacer que la observancia de las leyes contribuya a nuestro interés inmediato. Sólo de esta forma seremos capaces de observarlas y realizar así nuestro interés a largo plazo.

De acuerdo con esto, Hume arguye que deberíamos instaurar un sistema con unos magistrados civiles que tuvieran el poder de redactar leyes y hacerlas cumplir mediante el castigo. Cumplir lo que mandan las leyes está en nuestro interés a largo plazo, pero el castigo por infracción convierte la observancia de las leyes también en nuestro interés a corto plazo. Necesitamos que nos fueren a observar la ley —de hecho deberíamos agradecerlo— porque la razón es impotente como fuente de motivación humana. Necesitamos que nos fueren a actuar en beneficio de nuestro propio interés racional.

El propósito de Hume al elaborar este argumento era señalar las ventajas del gobierno y explicar por qué estamos generalmente dispuestos a aceptar el estado aun cuando éste no esté fundado en nuestro consentimiento. En rigor, Hume no dio el paso siguiente de defender que tenemos una especie de obligación moral de observar las leyes. Pero los teóricos de la justicia como Hart intentan llegar más lejos que Hume. Según éstos, como todos nos beneficiamos de la existencia del estado, cometeríamos una injusticia hacia nuestros conciudadanos si nos aprovecháramos de estos beneficios sin aceptar al mismo tiempo las cargas que se precisan para producirlos. Estas cargas son las obligaciones políticas. De ahí que tengamos el deber de justicia de aceptar el deber de obedecer al estado.

¿Pero tenemos realmente un deber como éste? Si recibimos un beneficio que no hemos solicitado, ¿debemos pagar por él? Volviendo al ejemplo anterior, ¿debo pagar mi ronda si no pedí las cervezas que los otros me ofrecieron? Imaginemos que al principio dejé bien claro que no estaba dispuesto a invitar a nadie. ¿No puedo entonces considerar las cervezas que me ofrecieron como regalos gratuitos? En *Anarquía, estado y utopía*, Robert Nozick afirma que la recepción de beneficios no solicitados no crea ninguna obligación de corresponder. Para ilustrarlo pone un ejemplo. Imaginemos que los vecinos de su barrio descubren cómo funciona un equi-

po de altavoces y deciden programar un sistema de entretenimiento público. A cada miembro del barrio se le asigna un día del año para que a través de la radio divierta al vecindario —poniendo discos, contando chistes, etc—. Usted ha estado disfrutando durante 137 días del espectáculo radiofónico y en el día 138 llega su turno: ¿tiene usted el deber de dedicar todo un día a intentar divertir a sus vecinos?¹³ A Nozick le parece obvio que usted no tiene ningún deber moral de hacer el programa, pero, sin embargo, eso es lo que parece deducirse del principio de justicia tal como Hart lo formuló. Al fin y al cabo, usted ha estado disfrutando de los beneficios que conlleva el equipo de altavoces y por lo tanto ahora le toca cargar con su parte correspondiente y realizar una contribución en beneficio del vecindario. De acuerdo con el principio de justicia, pues, su deber es colaborar.

¿Por qué afirma Nozick que usted no tiene ese deber? Bien, usted no pidió poder gozar de ninguna programación, pero aun así, lo quisiera o no, se la ofrecieron. Quizá prefiriera no tener beneficios ni cargas. Dejando aparte el problema de cuál sea su voluntad, la cuestión ahora es que si decimos que usted tiene el deber de cumplir con una obligación en este caso, con ello estamos abriendo la puerta a que en el futuro otros puedan obligarle a aceptar unos bienes que no desea y luego exigirle un pago por ellas, cosa que no sería nada justo.

Tal vez podamos hacer frente a este contraejemplo explicando más detalladamente la teoría. Tal vez uno adquiera el deber de justicia de colaborar sólo si *acepta* (y no solamente recibe) los beneficios siendo al mismo tiempo consciente de los costes. En el caso del sistema de altavoces usted adquiere la carga de tener que explicar chistes durante un día sólo si aceptó la programación de entretenimiento en general. Quien acepte los beneficios pero intente eludir la carga de colaborar se convertirá en un aprovechado o un gorrón (*free-rider*) y por lo tanto no será injusto obligarle a pagar. Parece razonable sostener que si es posible modificar el principio a fin de incluir en él esta consideración, entonces el principio generará obligaciones que deberemos cumplir. No es justo aceptar por un lado los beneficios y por otro negarse a pagar.

Con todo, en cuanto se introduce esta modificación en el principio surge una nueva dificultad. El problema ahora es que si los únicos beneficios que generan obligaciones son aquellos beneficios que han sido aceptados por el beneficiario, entonces tenemos que

13. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 93 (R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 99).

ser capaces de diferenciar entre beneficios aceptados y beneficios simplemente recibidos. ¿Pero cómo vamos a saber si alguien ha aceptado los beneficios del estado? Después de todo, ¿puede alguien rechazarlos? Gozamos de sus beneficios, o de la mayor parte de sus beneficios, queramos o no. En otras palabras, nos encontramos exactamente con los mismos problemas que ya teníamos con la teoría del consentimiento tácito. ¿De qué modo podemos impedir que la aceptación de beneficios se convierta en algo puramente automático? Además, aunque logremos superar esta dificultad, todavía deberemos afrontar la posibilidad de que algunas personas —los anarquistas y tal vez otros— se nieguen a aceptar tales beneficios. Estas personas, aun cuando valoren positivamente el argumento de Hume y otros filósofos sobre las ventajas que conlleva la existencia del estado, son más sensibles a otras dificultades y consecuentemente no desean ni beneficios ni obligaciones políticas. Por lo tanto, estas personas no adquirirán ningún deber de justicia que las obligue a obedecer al estado. En consecuencia, de acuerdo con esta concepción, y en esto coincide con los argumentos basados en la idea de consenso, el principio de justicia es incapaz de generar una obligación universal de obediencia. Tan sólo puede generarla si nos quedamos con la formulación original de Hart hecha en términos de «recepción» de beneficios. Pero tal como muestra el ejemplo de Nozick, esta formulación produce una serie de consecuencias problemáticas. En definitiva, según esta breve investigación, parece que el principio de justicia, si bien constituye una mejora de la teoría del consenso, no resuelve el problema de la obligación política.

Conclusión

En este capítulo hemos visto varias defensas de la obligación política; pero todas ellas parecen defectuosas en un sentido u otro. Las defensas voluntaristas pertenecientes a la tradición del contrato social son incapaces de justificar la obligación política de aquellos que se niegan a dar su consentimiento. Por su parte, los argumentos utilitaristas tienen implicaciones inaceptables, ya que, en principio al menos, parecen autorizar el sacrificio de personas inocentes. Finalmente, el argumento de justicia tan sólo funcionará si todo el mundo acepta los beneficios del estado, pero es improbable que ocurra algo así. ¿Significa esto que no tenemos obligaciones políticas?

En primer lugar, deberíamos subrayar que aunque estos argumentos, tomados por separado, no logren demostrar que existe una

obligación universal de obedecer al estado, es innegable que algunos de ellos obtienen un cierto éxito en su intento. Para empezar, algunas personas dan expresamente su consentimiento al estado: tal es el caso, por ejemplo, de aquellas personas que desempeñan cargos de responsabilidad especiales, como los miembros del parlamento, o el caso de aquellos ciudadanos que son naturalizados. Pero un número todavía más importante de personas queda sujeto al deber de justicia, ya que la mayoría de la gente acepta de buena gana los beneficios del estado y es verosímil sostener que esta gente cree que la obligación de obediencia al estado es un precio justo a cambio de estos beneficios. Si además de eso pudiéramos considerar que el razonamiento utilitarista es aceptable, entonces posiblemente la existencia del estado quedaría completamente justificada. Pero aun cuando el utilitarismo sea rechazado, bastará que alguno de los otros argumentos parta de una base moral aceptable para que una proporción muy grande de miembros de la mayoría de sociedades modernas tengan ya obligaciones políticas. Habrá tan sólo unas pocas personas libres de tales obligaciones.

¿Cuáles son las consecuencias de esto? Ningún estado quedará satisfecho con la idea de que algunas personas residentes en su territorio estén libres de obligaciones políticas. Para empezar, los oficiales del estado tendrán unas dificultades prácticas enormes en el momento de intentar separar a los que tienen obligaciones políticas de los que no tienen obligaciones políticas, dificultades que todavía serán mayores cuando algunos traten de aprovecharse de la situación y quieran hacerse pasar por miembros que están sujetos a la obligación política. Por lo tanto, aunque en la teoría el estado pueda aceptar que algunas personas no estén sujetas a las obligaciones políticas, en la práctica no podrá tener esto en cuenta y deberá actuar como si la obligación política fuera universal. Por supuesto, el estado puede hacer algunas excepciones, pero sólo en ocasiones especiales bien definidas. Quizá monjes y gitanos estén eximidos de pagar determinados impuestos, o se excuse a ciertos grupos de hacer el servicio militar obligatorio. No obstante, ningún grupo podrá eludir todas las obligaciones políticas.

Sin embargo, imaginemos que un estado convirtiera la teoría en práctica y aceptara que no posee autoridad alguna para interferir en la vida de determinadas personas. ¿Debería esto crear dificultades para el resto de ciudadanos? No necesariamente. El hecho de que algunas personas no estén sujetas a obligaciones políticas no les da derecho a hacer daño a nadie. Estas personas siguen teniendo un paquete completo de obligaciones morales. Además, de acuerdo con Locke al menos, todos los individuos tienen el derecho de hacer

cumplir la ley moral, y ello incluso cuando no existe gobierno. Por lo tanto cuando existe efectivamente un gobierno, los que nos consideramos parte integrante del estado podemos apelar al poder del estado para que nos proteja de las posibles amenazas de los individuos independientes. Aunque la ley del país no tenga ninguna autoridad especial sobre aquellos individuos independientes que no se consideran parte integrante del estado, la mayoría de concepciones morales reconocen el derecho de autoprotegerse del mejor modo posible: en nuestro caso, mediante el estado. Por consiguiente, el hecho de que haya algunos individuos independientes no significa que no podamos usar el estado para protegernos de ellos. Es posible sobrevivir bastante bien en compañía de algunos independientes. Pensemos, por ejemplo, en los embajadores y en otros cargos con inmunidad diplomática. En cierto sentido, el estado donde viven no tiene ninguna autoridad sobre ellos. Pero esto no significa que los agentes de ese estado deban permitir que estos cargos diplomáticos hagan todo lo que se les antoje. Un diplomático blandiendo una hacha en un supermercado puede ser legítimamente desarmado por la policía, del mismo modo que podemos legítimamente contenernos el uno al otro. Lo que no podemos hacer, en ninguno de estos casos, es emplear el castigo legal o hacer uso de nuestra fuerza más allá de lo que es necesario para autodefendernos —o no al menos sin una autoridad adicional.

Aunque, por supuesto, ningún estado aceptará que haya personas viviendo en su territorio que puedan eludir todas las obligaciones políticas. La inmunidad diplomática es un caso muy especial, regulado por convenciones internacionales. La ley será obligatoria para todos, aun cuando, en determinadas ocasiones, el estado actúe ilegítimamente. Pues al actuar de ese modo ilegítimo, el estado tendrá el respaldo de la gran mayoría de sus ciudadanos.

¿QUIÉN DEBERÍA GOBERNAR?

Introducción

El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.¹

Creemos o no que el estado está justificado, la realidad es que tenemos uno. Y desde nuestra actual posición histórica es muy difícil pensar que este hecho vaya a cambiar nunca. Por lo tanto, a todos —también al filósofo anarquista— nos interesa la cuestión sobre qué tipo de estado y gobierno deberíamos tener. ¿Cómo debería ser este gobierno? ¿Quién debería gobernar? Hoy en día se supone que la democracia es el único régimen plenamente justificable. Cualquier otro régimen —una tiranía, una aristocracia, una monarquía absoluta— está destinado al fracaso. Pero ¿qué es una democracia? ¿Es de verdad un régimen tan sugestivo?

La democracia, nos dicen, es el gobierno «del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». Que el gobierno es para el pueblo significa que el gobierno existe en aras de los ciudadanos y no en aras de los gobernantes. Los gobiernos democráticos gobiernan «en interés de los gobernados» —según palabras de Bentham—. Ahora bien, lo mismo pueden hacer otras formas de gobierno. Voltaire, por ejemplo, defendía una «dictadura benevolente» en la que un déspota ilustrado, sin necesidad de consultar al pueblo, gobernara, sin em-

1. Rousseau, *Social Contract*, libro III, cap. 15, p. 266 (Rousseau, *Del contrato social*, Madrid: Alianza, 1992, p. 98).

bargo, en interés del pueblo. La democracia, en cambio, es el caso más claro de un sistema en el que el pueblo gobierna, en el que hay autogobierno colectivo. Esto, por lo tanto, es una explicación de qué significa decir que la democracia es el gobierno «para el pueblo» y «por el pueblo». El primer elemento de la tríada original —el gobierno «del pueblo»— parece ser, de entrada, una idea más bien vacía: ¿en qué consistiría un gobierno que *no* fuera del pueblo? ¿En la anarquía? La idea, sin embargo, es que un estado democrático tiene poder tan sólo sobre el pueblo que compone el electorado. Se cree que gobernar sobre una clase o un territorio servil es todo lo contrario a los verdaderos ideales de la democracia.

Todos los teóricos contemporáneos están, como mínimo, implícitamente de acuerdo en que idealmente la democracia debería responder a esta descripción triádica. Pero más allá de esto existe una enorme discusión sobre qué es una democracia. En política contemporánea existe, en general, el supuesto de que la democracia es «algo bueno». Muchas veces se piensa que la condición democrática es la prueba de fuego para demostrar la legitimidad de un régimen. Cuando se cree que un gobierno o estado no es democrático, este gobierno o estado se ve sujeto a una crítica internacional intensa. La disputa llega hasta el mismo término «democrático», que ha sido adoptado por regímenes aparentemente bien poco democráticos. Cuando, tras la Segunda Guerra Mundial, Alemania quedó dividida en dos partes, los soviéticos que habían forzado la división reclamaron inmediatamente el nombre de «República Democrática de Alemania», si bien para los analistas occidentales, al menos, era claro que ese régimen quedaba muy lejos de los ideales democráticos.

Pero, ¿es merecedora la democracia de su reputación actual? Al fin y al cabo, durante la mayor parte de la historia humana ha sido casi universalmente aborrecida. Ha florecido mucho desde un tiempo para acá, y tuvo una vida corta en la Grecia Antigua —aunque de una forma bien limitada—, pero en 2.000 años apenas se han visto unas pocas democracias. Si la democracia es tan sugestiva, tal como muchas veces se afirma, ¿por qué la han rechazado tantos pensadores a lo largo de la historia?

Por otro lado, no todos los teóricos contemporáneos piensan que la democracia sea tan sugestiva. Las dudas no afectan tanto al valor de la democracia cuanto a su coherencia. «Democracia», se dice a veces, no es el nombre de ningún sistema político, sino un término que sirve para elogiar. Según esta opinión, no existe siquiera una teoría coherente de la democracia. No existe ningún sistema político al que todos aquellos que manifiestan estar a favor de la democracia pudieran dar su aprobación.

Es posible que este tipo de crítica sea una exageración, pero aun así no está completamente infundado. La teoría democrática contiene una serie de tensiones importantes, y antes de empezar a enumerar los argumentos a favor y en contra de la democracia misma será bueno considerar los problemas más graves a los que tiene que hacer frente una teoría de la democracia.

La primera tensión sobre la cual me gustaría llamar la atención se da entre, por un lado, la idea de que la democracia es un sistema en el que funciona la «regla de la mayoría» y, por otro, la idea de que la democracia «se preocupa por los individuos». Cuando alguien expresa su protesta diciendo: «¡Yo pensaba que en este país había democracia!», lo que normalmente quiere decir es que, en su opinión, se le ha tratado injustamente. Quizá le acaban de embargar parte de sus propiedades, por ejemplo, para poder hacer una carretera. Puede que hayan construido un aeropuerto al lado de su casa, o que hayan denegado la solicitud de matrícula de su hijo en la guardería municipal. Sea lo que fuere, la base de su queja es que los intereses o derechos de un individuo no han sido suficientemente bien atendidos. Y esto, en su opinión, no es democrático.

¿Es realmente así? Supongamos que el 51 % de gente quiere la carretera, o el aeropuerto, o está de acuerdo en rechazar la solicitud de matrícula del niño. En ese caso la democracia, entendida como el principio de la regla de la mayoría, no implicará aparentemente ningún trato no democrático de los intereses del individuo afectado. La mayoría ha tomado la decisión de gobernar en un sentido determinado: en su contra.

Aquí se percibe la tensión que late en el corazón mismo de la teoría de la democracia. En relación con este problema, De Tocqueville dio en el blanco al hablar de «la tiranía de la mayoría». John Stuart Mill desarrolló esta misma idea y señaló que antes del establecimiento masivo de regímenes democráticos era común suponer que si la gente gobernara según sus intereses, entonces desaparecería totalmente la opresión política. Pues si la gente se gobernara a sí misma, ¿por qué demonios querría aprobar leyes represivas? Sin embargo, como señala Mill, la falacia aquí es pensar que la gente es una masa homogénea con un único interés y que cada persona se ve afectada del mismo modo por cada iniciativa política. Dado que esto no es cierto —tenemos fines, intereses y planes distintos, vivimos en distintos lugares y durante más o menos años— no es nada difícil ver que una mayoría puede aprobar una ley determinada que perjudique terriblemente a una minoría. ¿Es esto contrario a la democracia? Lo es si uno piensa que es deber de un estado democrático proteger a todos los individuos; no lo es si

uno cree que democracia significa simplemente gobierno de la mayoría.

Mill creía que se deben tomar medidas a fin de impedir que se imponga la tiranía de la mayoría. Examinaremos su postura con más detalle en el siguiente capítulo. Lo que debemos retener por el momento es solamente que el teórico de la democracia ha de resolver la cuestión de si deberíamos pensar que la democracia es esencialmente un principio más bien tosco del principio de la mayoría, o bien deberíamos seguir la visión «madisoniana» (llamada así en honor a James Madison, 1751-1804, considerado a menudo el «padre de la Constitución americana») de que la democracia implica proteger a las minorías.

Un segundo debate concierne a los modelos «representativo» y «directo» de la democracia. En una democracia directa, el electorado vota a favor o en contra de determinadas leyes o políticas en lugar de candidatos. Idealmente, cualquier cuestión importante es planteada mediante referéndum ante todo el electorado. Por otro lado, una democracia representativa es ese sistema más familiar a nosotros en el que los ciudadanos votan para decidir quién les va a representar en el gobierno. Son estos representantes quienes luego hacen las leyes. El primer sistema parece más acorde con el espíritu puro de la democracia. Sin embargo, es prácticamente desconocido en el mundo moderno. Las democracias modernas se adhieren al modelo representativo, en el que las elecciones sirven para determinar quién formará gobierno, y no para resolver las cuestiones particulares del día a día. Pero si pensamos que este sistema representativo no es democrático, entonces jamás ha habido democracias a gran escala. Muchos críticos de la «democracia liberal» contemporánea llegan a esta conclusión. La democracia, dicen, estaría muy bien... si la tuviéramos.

Estos dos debates —entre la regla de la mayoría y los derechos de los individuos, y entre el modelo representativo y el modelo directo— son fundamentales para la formulación de una teoría de la democracia. Sin embargo, están lejos de agotar todas las áreas en las que hay controversia. Por ejemplo, en Grecia a veces se creyó que votar a candidatos no era democrático, ¡ya que este tipo de sistema no daba una igual oportunidad a la persona que no era conocida! Por consiguiente se escogía a los gobernantes por sorteo. Otros teóricos han sugerido que deberíamos hallar formas de medir y tener en cuenta la fuerza de las distintas preferencias individuales. Según esto, una minoría con unas preferencias intensas debería tener prioridad sobre una mayoría apática. Asimismo, no deberíamos dejar de lado las cuestiones acerca de quién tiene derecho a

voto. En las democracias de la Grecia Antigua tan sólo una pequeña proporción de la población tenía ese derecho; las mujeres, los esclavos y los extranjeros, incluidas las familias que habían vivido en el territorio del estado durante generaciones, quedaban excluidos. En el mundo contemporáneo, en Gran Bretaña, las mujeres no recibieron un igual trato hasta el año 1928, y aún hoy muchos países excluyen a sus «trabajadores invitados» del derecho a voto.

En otro orden de cosas, estamos acostumbrados ya a toda una serie de riñas menos fundamentales, aunque tal vez más intrincadas, acerca de los procedimientos electorales. En muchos países europeos se debate desde hace tiempo la cuestión de qué sistema adoptar: si un sistema de representación proporcional, como el que hasta hace poco había en Italia, o bien un sistema del tipo «el-primero-gana-el-puesto» como el que hay en Gran Bretaña. Sin duda, estos debates tienen una importancia enorme y la decisión que se tome tendrá unas consecuencias de gran alcance. Por ejemplo, muchas veces se dice que Hitler pudo llegar al poder porque en Alemania había un sistema de representación proporcional. Con todo, desde una perspectiva más filosófica, la tarea más urgente es aclarar la cuestión de qué se supone que es la democracia y por qué debe ser vista como algo valioso. En un primer intento de abordar esta tarea examinaremos uno de los argumentos antidemocráticos más poderosos: el argumento de Platón en la *República*. Con el examen de este ataque escéptico al valor de la democracia empezaremos a ver si ésta es merecedora de los elogios que tan a menudo se le hacen.

Platón contra la democracia

Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en que lo aprendió; declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a descuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay en ella y, tras beber y celebrar, navegan del modo

que es probable hagan semejantes individuos; y además de eso alaban y denominan «navegador» y «piloto» y «entendido en náutica» al que sea hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tanto que al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y respecto de cómo pilotar con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado «observador de las cosas que están en lo alto», «charlatán» e «inútil» por los tripulantes de una nave en tal estado?»

La crítica de Platón a la democracia se aprovecha de otra tensión manifiesta en la teoría de la democracia. Del mismo modo que «monarquía» significa «gobierno por el monarca», «democracia» significa «gobierno por el *demos*». Pero ¿qué es el *demos*? En griego clásico, «*demos*» puede significar tanto «el pueblo» como «la muchedumbre». De acuerdo con esta segunda acepción, entonces, la democracia sería el gobierno de la muchedumbre: el gobierno de la chusma, el vulgo, la plebe, los incompetentes.

Con todo, este insulto a la democracia no es sino un preliminar al principal argumento de Platón contra la democracia. Su arma principal es la llamada «analogía del oficio». La idea es muy simple. Cuando uno está enfermo y desea que le recomienden algo para mejorar su estado de salud, recurre al experto —al médico por oficio—. En otras palabras, recurre a alguien que esté especialmente preparado para realizar ese trabajo. La última cosa que uno hace es reunir a una multitud y pedirle que decida por votación qué medicina debe tomar.

La salud de un estado no es menos importante que la salud de un individuo cualquiera. Para tomar decisiones políticas —decisiones en interés del estado— se requiere juicio y arte. Por eso Platón pide que la política esté en manos de los expertos. Permitir que la gente decida en política es como navegar por el mar consultando a los pasajeros y rechazando el consejo de los que realmente conocen el arte de la navegación. Del mismo modo que un barco gobernado por inexpertos terminará perdiéndose o yéndose a pique, el barco del estado, gobernado por inexpertos, también terminará muy mal.

Ahora bien, ¿dónde están los expertos? La respuesta de Platón

a esta pregunta es simple y, además, para muchos de sus probables lectores, bien halagüeña de entrada. No habrá sociedad justa a menos que los reyes se conviertan en filósofos, o los filósofos se conviertan en reyes. La formación en filosofía, arguye Platón, es un requisito imprescindible para poder gobernar. Con la idea de convertirse en filósofo Platón no se refiere solamente a tener que pasarse unos años leyendo y reflexionando sobre temas filosóficos. Platón diseña un plan para los guardianes que comprende una vida entera de formación y en la que, en los primeros años, se aprende no sólo el arte de las letras, sino también música, matemáticas, arte militar y educación física. Nadie aprende filosofía antes de cumplir los treinta años. Entonces se estudia filosofía durante cinco años y a continuación viene un período de quince años de servicio en el ejército. Los que superan este proceso con honor pueden entonces dedicarse permanentemente a la filosofía. Este reposo queda interrumpido tan sólo cuando uno tiene que ocuparse del «pesado asunto de la política».

Ahora no podemos entrar en estos y otros detalles de la *República* de Platón porque nos desviaríamos demasiado de nuestro camino. En particular, no podemos detenernos en la naturaleza y el contenido del conocimiento que, según Platón, los guardianes deberían llegar a poseer. Sin embargo, recordemos la analogía del oficio. La actividad de gobernar, igual que la medicina, la navegación o incluso la agricultura, es un arte. Precisa de una preparación, y no cualquiera está naturalmente capacitado para adquirir este arte. Así como la práctica de la medicina está en manos de los expertos, y la educación médica corresponde a los más capacitados, lo mismo debería hacerse con la actividad de gobernar y la educación para el gobierno. Cualquier otro sistema dará peores resultados, y la consulta del populacho conducirá directamente al desastre.

A primera vista, el argumento de Platón en contra de la democracia parece devastador. Si la actividad de gobernar es un arte, y un arte que sólo algunos pueden dominar, entonces la democracia parece ser algo simplemente absurdo o irracional. Quien desee defender la democracia debe poder contestar la analogía del oficio. Pero ¿dónde está el punto débil de esta analogía?

LOS PROBLEMAS DEL SISTEMA DE LOS GUARDIANES

La primera cosa que hay que decir es que el sistema que Platón propone es un tipo de dictadura y que del mismo modo que uno

puede usar argumentos generales para oponerse a un sistema democrático, también puede usar argumentos generales para oponerse a una dictadura. Aun cuando concedamos a Platón que al educar a los guardianes está creando una clase de gobernantes expertos, de ahí no se sigue en absoluto que debamos conceder a estos expertos el poder de gobernar nuestras vidas.

La idea aquí no es que no debemos acudir jamás a expertos, sino que ceder a los expertos unos poderes ilimitados es una invitación a la catástrofe. Uno puede hacer caso al doctor en sus consejos, o consultar a un arquitecto, pero ¿quién sería feliz si las «órdenes del doctor» tuvieran la fuerza de la ley, o los arquitectos asignaran casas a la gente? Por muy buenos que fueran estos individuos en su trabajo, ¿por qué deberíamos confiar en ellos para que tomaran decisiones en nuestro nombre? Tal vez también sean buenos en algo más: en llenarse los bolsillos, por ejemplo.

Se trata de una vieja objeción. ¿Qué retendrá al guardián —el rey-filósofo— de aprovecharse de su situación? No es ningún consuelo saber que el gobernante es un experto. Si nuestros gobernantes han de ser corruptos, entonces cuanto más incompetentes sean, mejor. De este modo, al menos, harán menos daño. En el sistema de Platón, prosigue la objeción, ¿quién nos guarda de los guardianes?

Platón no eludió esta dificultad. Su respuesta consiste en sostener que se debe colocar a los guardianes en una posición en la que se minimicen los riesgos de corrupción. Así, por ejemplo, en su sistema no está permitido que los reyes-filósofos posean propiedad privada. De este modo, aparentemente, no habrá ocasión para el tipo de corrupción que hemos visto tan a menudo en el mundo moderno: cómo una familia gobernante o su camarilla se enriquece a costa del pueblo. Obviamente, en la medida en que pueda prohibir la propiedad privada, el sistema de Platón superará esta dificultad.

Ahora bien, cuando suponemos que esta prohibición puede implantarse caemos aparentemente en la dificultad contraria. Si la vida de los guardianes no es una vida especialmente provechosa, ¿por qué razón deberían estar de acuerdo en gobernar? Tal como Platón los describe, estos guardianes son filósofos que preferirían ocupar su tiempo en lecturas, conversaciones, y reflexiones sobre temas filosóficos. ¿Por qué razón deberían ceder su tiempo a la política? La respuesta de Platón a esta pregunta es, en cierto modo, una respuesta negativa. Los guardianes están de acuerdo en gobernar, no por las recompensas intrínsecas o externas del puesto, sino porque si no aceptan el cargo se verán gobernados por otros. Antes que permitir que otra gente gobierne —peor aún, que *toda* la otra gente gobierne—, aceptan de mala gana este deber necesario.

Con todo, ¿quién tendrá suficiente autoridad y poder para oponerse a los guardianes cuando éstos decidan quebrantar las leyes concernientes a la propiedad privada o incluso cambiarlas mediante procedimientos establecidos? Así pues, no podemos estar completamente tranquilos con las medidas que propone Platón para impedir la corrupción. Si la respuesta a esto es que con una educación filosófica adecuada una persona logrará resistirse a la tentación, entonces podemos replicar que un escrutinio público adecuado y completo ante un electorado autorizado sería un remedio mucho más fiable.

Otra cuestión sin resolver es cómo se elige a los guardianes. Platón cree que es posible distinguir a los potenciales guardianes en una edad temprana y tras hacerles pasar por diversas pruebas rigurosas, seleccionar a los mejores. Esto parece ser perfectamente factible: pensemos, por ejemplo, en cómo se convierte uno en general del ejército. Sin embargo, en el caso de los guardianes, todavía podemos preguntarnos si la población en general aceptará sus pretensiones de gobernar. Al fin y al cabo, la mayoría de la gente no habrá tenido la suerte de recibir una educación filosófica.

Si juntamos todas estas objeciones, ¿qué resultado obtenemos? En realidad, poco más aparte del pensamiento de que no nos sentimos nada cómodos con la propuesta de Platón. La sociedad de Platón no garantiza que los guardianes serán siempre capaces de resistirse a la tentación. Por otro lado, también puede ocurrir que la gente no acepte su autoridad. Sin embargo, los problemas de la propuesta de Platón no equivalen todavía a ninguna defensa entusiasta de la democracia. Quizá la respuesta esté en otro sistema asimismo no democrático. Repetimos: si la actividad de gobernar es un arte que tan sólo unos cuantos pueden dominar, entonces es sin duda absurdo dejar que la toma de decisiones políticas recaiga en la multitud.

CONOCIMIENTO E INTERESES

Puede que otro tipo de argumento nos ayude a seguir adelante. Platón sostiene que los gobernantes necesitan tener un conocimiento experto. ¿Pero es posible obtener este tipo de conocimiento? Si en realidad no existe nada parecido a un gobernante experto, entonces la oposición de Platón a la democracia se esfumará en el aire.

Algunos críticos han subrayado que hemos de ser muy escépticos acerca de la afirmación de que puede haber gobernantes exper-

tos con un grado de conocimiento especial. Al fin y al cabo, dicen éstos, nadie puede estar completamente seguro de nada en absoluto. En principio, todas las pretensiones de conocimiento —ya sean de política, ciencia o filosofía— son falibles. En consecuencia, si dejamos que unos supuestos expertos decidan sobre cualquier asunto, nos estaremos engañando acerca de sus capacidades.

Aunque muchas veces resulte reconfortante menospreciar las pretensiones de sabiduría de cualquier persona que ocupe un cargo de autoridad, esta réplica nos sirve de bien poco. Porque el hecho —si es que es un hecho— de que nadie pueda conocer nada con absoluta certeza no contradice la opinión más corriente de que algunas personas son mejores jueces que otras. Al igual que mucha otra gente, por ejemplo, yo a menudo dudo de las pretensiones de conocimiento de los médicos. Con todo, si creyera que me he roto la pierna pediría ayuda a un médico, aun cuando estoy convencido de que los médicos cometen errores muchas veces, incluso errores muy graves. Sin embargo, es racional esperar que aquellos que no han estudiado medicina (por ejemplo, esos impostores que se hacen pasar por doctores y de los que a veces la prensa habla) todavía lo harán peor. Por consiguiente, aunque no exista el conocimiento infalible, de ahí no se sigue que todo el mundo sea igual de bueno, o igual de malo, en cualquiera de las ramas del saber. Este modo de superar la analogía del oficio supone, en efecto, afirmar que no existen oficios. Pero eso es muy inverosímil.

¿No puede suceder, sin embargo, que haya un conocimiento experto en algunos temas, pero no en lo que atañe a gobernar? Esto también es poco creíble. Los gobernantes de hoy día necesitan tener un buen conocimiento de economía, psicología y motivación humana. Necesitan ser (aunque no siempre lo sean) muy inteligentes, poseer una gran capacidad para trabajar, una memoria excelente, una aptitud especial para cuidar el detalle y estar dotados para el trato con la gente. Es absurdo pensar que potencialmente cualquier persona puede ser tan buen gobernante como cualquier otra. Existen buenas razones para creer que gobernar es —en gran parte— un oficio que requiere un arte.

No obstante, hay algo en esta objeción que puede ayudarnos a tomar la dirección correcta. Quizá podamos insistir en que hay algo especial en la toma de decisiones políticas, algo que no tiene nada que ver con decidir si amputar o no el miembro infectado de un paciente mediante una tirada de cartas. A fin de sacar a relucir este argumento será bueno que nos fijemos más atentamente en la naturaleza del voto en un sistema democrático. Platón supone que lo importante del voto es registrar una opinión sobre lo que se cree

mejor para el estado en general. Obviamente, ésta es una de las funciones del voto. Pero Platón parece suponer que el voto es sólo esto, y su argumento viene a decir que es mejor dejar este tipo de decisiones en manos de los expertos. Sin embargo, si podemos mostrar que el voto es algo más que la expresión de una opinión acerca del bien público, entonces tal vez sea posible elaborar una defensa más sólida de la democracia.

Rememoremos una de las observaciones hechas al principio de este capítulo: los gobiernos democráticos gobiernan *para* el pueblo, es decir, en interés del pueblo. Aunque Platón se opone a la democracia, comparte con el pensamiento democrático la idea de que los gobernantes deberían tomarse en serio los intereses del pueblo. Niega, sin embargo, que tal fin pueda lograrse mediante un sistema de gobierno *por* el pueblo. Intentar argumentar que la posición de Platón es insostenible es un modo de tratar de defender la democracia. El gobierno para el pueblo tiene que ser también el gobierno por el pueblo.

¿Por qué tiene que ser así? Platón está esencialmente a favor de un sistema de dictadura benévola. Pero aun cuando el dictador quiera promover los intereses del pueblo, ¿cómo sabrá cuáles son estos intereses? En una democracia la gente, en principio, hace públicos sus intereses con el voto: la gente vota a favor de lo que quiere. De ahí que el voto sea algo más que un simple procedimiento de toma de decisiones. Es un modo de revelar o expresar la información que la decisión debería justamente tener en consideración: lo que el pueblo quiere. Sin algún tipo de sistema de voto, ¿cómo podríamos saberlo?

Platón podría responder aquí que los guardianes no sólo son benévolos, sino también expertos. Tienen sabiduría y conocimiento. Los reyes de Platón no son los tiranos ignorantes y jactanciosos que de vez en cuando aparecen en el mundo moderno. Son filósofos. Pero, entonces, en respuesta a Platón, la pregunta es: ¿es realmente posible conocer a través de la técnica filosófica qué intereses tiene la gente? La lógica y la matemática no nos informan acerca de los deseos de la gente. Tampoco lo hacen la ética o la filosofía política. El conocimiento filosófico y la información sobre hechos parecen ser dos cosas bien distintas.

¿Es cierto, sin embargo, que el proceso de toma de decisiones debería ser sensible a lo que la gente desea? Quizá debería ser sensible a los *intereses* de la gente —lo que es mejor para ellos—. ¿Se puede afirmar que el tipo de conocimiento que proporciona una educación filosófica es el conocimiento de los intereses de la gente? Quizá todas las personas tengan los mismos intereses. En ese caso,

las refinadas capacidades de análisis de los filósofos les situarían en la mejor posición para conocer los intereses del pueblo. Con todo, independientemente de lo que pensara Platón sobre este tema y de lo que sea la verdad en un sentido metafísico, en la práctica es, sin duda, falso que todos tengamos los mismos intereses. Consideremos un ejemplo: la construcción de una nueva carretera. Algunas personas estarán interesadas en que se construya esa carretera. Otras personas, no: por ejemplo, el propietario de un negocio situado en la principal ruta ya existente. Algunas personas querrán que la carretera tenga un trazado determinado; otras personas preferirán otro distinto. La construcción de la carretera afectará a la gente de modos muy diversos. Por consiguiente, será preciso tener en cuenta que existirán intereses opuestos y múltiples entre las personas. Y la lectura de textos filosóficos no solucionará el problema.

Por otro lado, un ejemplo como éste puede hacernos dudar sobre el valor de la democracia. ¿Cómo se debe tomar una decisión ante un conflicto de preferencias o intereses? Es posible que, dado que existen más de dos opciones (la carretera puede tener distintos trazados), ninguna opción obtenga el respaldo de la mayoría. Pero aun cuando una opción lo obtuviera, ¿es tan obvio que debemos aceptar la preferencia de la mayoría? Tal vez siguiendo a la mayoría cometamos una gran injusticia con la minoría (recordemos el elemento madisoniano de la protección democrática de las minorías). Sin duda, lo que precisamos es el gobierno de alguien que conozca todos los intereses relevantes y al mismo tiempo posea la sabiduría de Salomón para tomar la decisión más justa y acertada. Esto es todavía más necesario si aceptamos la observación de Hume, mencionada en el segundo capítulo, según la cual muchas veces la gente juzga pésimamente sus propios intereses cuando las perspectivas a largo plazo y las perspectivas a corto plazo de estos intereses no coinciden. Por lo tanto, a lo sumo, tenemos un argumento a favor de recurrir a los sondeos para conocer las opiniones de la población, pero no necesariamente aún a favor de la democracia.

En realidad, la posición a favor de la democracia es todavía peor de lo que parece. Platón afirma que necesitamos gobernantes expertos. El defensor de la democracia replica a esto que los expertos necesitan conocer los intereses de la gente y que este conocimiento sólo es posible mediante el voto. La contrarréplica consiste en señalar el error de creer que una votación revelará los intereses del pueblo y en subrayar además que un sondeo de opiniones realizaría más eficientemente esta función. Un problema adicional y todavía más difícil es que jamás podremos estar seguros de que una

votación democrática nos haya dicho nada en absoluto acerca de las preferencias o intereses de la gente.

Con tal de ver esta dificultad, consideremos un ejemplo bien prosaico. Supongamos que un grupo de personas está discutiendo si debe permitirse o no fumar en un espacio público que el grupo comparte y controla —tal vez un albergue de estudiantes—. Supongamos además que todos están de acuerdo en respetar la decisión de la mayoría. ¿Significa esto que el grupo votará a favor de permitir fumar si y sólo si la mayoría prefiere que haya sitios públicos para fumar? A primera vista parece obvio que así es, pero un poco de reflexión puede mostrar que esto no tiene por qué ser así. Será cierto que algunas personas votarán como si tuvieran que responder la cuestión «¿qué prefieres, que exista el hábito de fumar, o que no exista?». Estas personas votarán, en efecto, de acuerdo con sus preferencias. Sin embargo, otras personas votarán como si tuvieran que responder la cuestión «¿piensas que el hábito de fumar *debe* ser permitido?». Consecuentemente, algunos fumadores votarán en contra de su propio placer, arguyendo que no es correcto que los fumadores perjudiquen a otras personas con su hábito. Asimismo, algunos no fumadores votarán en contra de sus propias preferencias, arguyendo que la decisión de fumar o no es una cuestión personal. En otras palabras: estas personas votarán de un modo desinteresado y, por lo tanto, con su voto no revelarán sus intereses.

En vista de todo esto, es arriesgado suponer que la democracia es un modo de dar a conocer los intereses o preferencias de los individuos. Algunas personas votan a favor de lo que más desean. Otras dejan de lado sus propias preferencias o intereses y deciden su voto a partir de un razonamiento moral. Jamás podremos estar seguros de qué es lo que motiva a los miembros de un electorado cualquiera: en realidad, tal vez ni ellos mismos lo sepan.

¿Qué consecuencias se siguen de esto? Si no es cierto que la gente siempre vote de acuerdo con sus preferencias, entonces no podemos figurarnos el proceso de votación como un proceso que revela automáticamente las preferencias de la mayoría. ¿Qué revela, pues, el voto? Si la gente vota a partir de motivaciones mixtas —algunas personas a partir de sus preferencias, otras a partir de una preocupación por el bien común— entonces el voto nos revela tan sólo que una mayoría de gente ha preferido una opción en vez de la otra. No podemos afirmar con certeza que una mayoría de gente cree que la opción ganadora representa su interés, ni tampoco podemos decir que una mayoría de gente cree que la decisión favorece al bien común. El voto con motivaciones mixtas es, en definiti-

va, un lío. Y lo peor de todo es que, en las condiciones del mundo actual, ése parece ser el caso más habitual.

EL VOTO Y EL BIEN COMÚN

El problema de las motivaciones mixtas parece forzarnos a resolver la cuestión sobre qué tipo de motivación deberían tener los votantes. Problema aparte —un problema más difícil, tal vez— es que luego podamos asegurar que en la práctica los votantes tendrán ese tipo de motivación. Pero consideremos primero la cuestión teórica.

Si no queremos aceptar las votaciones con motivaciones mixtas, entonces parece que tenemos que escoger entre dos modelos: entre un modelo en el que los votantes votan de acuerdo con sus preferencias, y otro modelo en el que los votantes votan de acuerdo con sus apreciaciones u opiniones acerca del bien común. El problema del primer modelo, como vimos, es que el sondeo de opiniones puede ser un modo mucho más sensible para obtener la información necesaria. Pero tal vez podamos utilizar la segunda idea —según la cual las personas deberían votar de acuerdo con sus ideas del bien común— para articular una defensa de la democracia.

Ahora bien, si suponemos que la gente tiene que votar de acuerdo con sus ideas del bien común, entonces necesitamos un nuevo argumento a favor de la democracia. El último argumento fue que, sin votaciones, los gobernantes serían incapaces de saber qué es lo que la gente quiere. Pero si la gente vota de acuerdo con sus ideas del bien común, entonces la votación tampoco nos informará acerca de ello. Nos dirá lo que la mayoría piensa que atañe al bien común, pero no cuál es la preferencia de la mayoría.

Sin embargo, esto sugiere una defensa distinta a favor de la democracia. Si permitimos que la gente vote de acuerdo con su idea del bien común y adoptamos la decisión de la mayoría, sin duda tenemos muchas posibilidades de llevar la razón. El argumento a favor de la democracia consiste ahora en que ésta parece ser un método excelente para descubrir el bien común.

Por desgracia, este argumento parece dar alas a Platón. ¿Por qué razón deberíamos esperar que el voto de la chusma fuera mejor que la decisión de unos expertos especialmente educados para tomar decisiones de este tipo? También podríamos pedir a toda la población que gobernara navíos, tomara decisiones médicas, guardase rebaños, etc. ¿Qué razón hay para creer que la gente lo hará mejor que los expertos?

Sorprendentemente, hay una razón. El filósofo y teórico político francés, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, el marqués de Condorcet (1743-1794), ofreció un argumento matemático muy interesante que aparentemente muestra las ventajas de permitir que la gente vote acerca del bien común. Condorcet señaló que si suponemos que la gente, de promedio, tiene unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta y no equivocarse, entonces la adopción de la decisión de la mayoría constituye un modo excelente de obtener el resultado correcto. Si una gran cantidad de gente vota, entonces las posibilidades de obtener el resultado correcto se aproximan a la certeza. En un electorado de 10.000 personas, en el que cada persona tiene más posibilidades de tener razón que de estar equivocada, es prácticamente seguro que la decisión de la mayoría dará el resultado correcto.

El argumento de Condorcet puede presentarse como una réplica más que suficiente a Platón. Con todo, es vital darse cuenta de que sólo funciona bajo dos condiciones. Primera: el individuo medio debe tener unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta (y el mismo Condorcet era muy pesimista sobre esta condición cuando la votación tiene lugar a gran escala). Segunda: cada individuo debe estar motivado para votar de acuerdo con sus ideas del bien común y no según sus intereses particulares. Si no se da esta segunda condición, entonces volvemos a caer en la confusión de lo que llamé el voto con motivaciones mixtas. Si no se da la primera condición, la situación todavía es peor. Si la gente, como término medio, comete más errores que aciertos, entonces es casi seguro que el voto de la mayoría conducirá al resultado incorrecto.

Por consiguiente, tenemos una réplica a Platón solamente cuando estas dos condiciones se cumplen. ¿Es ello posible? Un filósofo que tuvo una firme comprensión intuitiva del asunto fue Rousseau (aun cuando publicara sus escritos más importantes sobre la democracia veinte años antes de que Condorcet elaborase su argumento matemático). En realidad, es razonable contemplar el *Contrato social* de Rousseau como un intento de mostrar —entre otras cosas— las condiciones bajo las cuales una democracia será superior a un sistema de guardianes. Pero antes de considerar la postura de Rousseau con detenimiento, deberíamos considerar otra réplica a Platón, complementaria a la que hemos formulado.

LOS VALORES DE LA DEMOCRACIA

Hasta ahora hemos estado discutiendo la cuestión de si la democracia es mejor que el sistema de guardianes de Platón a la hora de lograr un objetivo determinado. Ahora acabamos de reducir este problema a la cuestión concreta de si la democracia será capaz de lograr el bien común. Sin embargo, hay algo extraño en esta pregunta. Mucha gente está dispuesta a argumentar que deberíamos estar a favor de la democracia aun cuando resultase que los regímenes democráticos fueran peores que otros regímenes a la hora de lograr el bien común. Dicho de otro modo: hasta ahora nos hemos centrado en la cuestión de si existe una justificación instrumental de la democracia: ¿es ésta una forma de conseguir algo que ya valoramos? Sin embargo, tal vez deberíamos plantearnos otra cuestión. ¿Existe algo *intrínsecamente* bueno en la democracia? Es decir, ¿es posible que la democracia sea buena (hasta cierto punto, al menos) a pesar de no ser siempre capaz de dar lugar a consecuencias deseables?

Cuando seguimos este razonamiento nos vemos llevados a reflexionar una vez más sobre la analogía del oficio. La analogía del oficio tiene como premisa la idea de que gobernar es una habilidad, un arte que se propone obtener algún objeto externo. La democracia, según Platón, ha de justificarse meramente a partir de su capacidad para conseguir consecuencias deseables. Sin embargo, todos somos conscientes de que no valoramos las habilidades por los resultados solamente; algunas veces, como mínimo, las valoramos por lo que son ellas mismas. Quizá parezca ordinario hacer una analogía así en este contexto, pero pensemos en alguien que practica un arte, una habilidad a modo de *hobby*. Aun cuando este *hobby* sea algo muy práctico, como la carpintería, pocas veces lo valioso del *hobby* para esa persona será que constituya la forma más efectiva de conseguir un determinado objeto. Quizá el resultado sea una bonita mesa; pero si tiene en cuenta el tiempo que ha dedicado a su elaboración, sin duda podrá encontrar mesas más bonitas y más baratas en la tienda. El tener *hobbies* permite que las personas pongan a prueba y enriquezcan sus facultades físicas y mentales, y que desarrollen un cierto sentido de autoestima. Y este tipo de valor no tiene nada que ver con el valor de los bienes que uno pueda producir.

Esto sugiere que no deberíamos juzgar la democracia simplemente en términos de su capacidad para lograr el bien común, aun cuando el logro de este bien sea indudablemente algo muy importante. Así pues, tenemos que volver a considerar la analogía del oficio. Platón compara la actividad de gobernar con la de navegar: go-

hernar la nave del estado. Si cediéramos el gobierno de la nave a la muchedumbre, ¡qué caos sobrevendría! Sería un «embriagado viaje de placer», dice Platón. Jamás llegaríamos a buen puerto.

¿Es preciso, sin embargo, que al navegar tengamos siempre el claro propósito de llegar eficientemente a un destino prefijado? Pensemos, por ejemplo, en una viaje de instrucción. En ese caso tal vez daremos a todos la oportunidad de coger el timón un rato. De hecho ¿por qué razón un viaje con el barco del estado no puede ser un embriagado viaje de placer? ¿Qué hay de malo en ello, si cada uno se lo pasa bien y al final todos volvemos a casa sin problemas?

La idea importante y crucial aquí es que tal vez en el proceso de toma de decisiones políticas haya implicados unos valores que no tienen nada que ver con el valor de conseguir unos determinados objetivos. Los partidarios de la democracia afirmarán que la democracia es valiosa no sólo, o no necesariamente, porque las democracias toman mejores decisiones que las otras formas de gobierno, sino porque hay algo valioso en los procesos democráticos en sí mismos. Generalmente se cree que la democracia expresa dos valores a los que damos una especial importancia: la libertad y la igualdad. Tal como se la entiende aquí, la libertad tiene que ver con dar a las personas una voz en los procesos de toma de decisiones políticas; especialmente en aquellas decisiones que les atañen. La igualdad consiste en conceder esta libertad a todos por igual. Según Rousseau, el problema del orden político es «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»³. Es digno de mención el que Rousseau crea que puede resolver el problema. ¿Cómo puede un sistema político permitir que cada asociado «no obedezca más que a sí mismo»? Éste es el momento de volver los ojos hacia Rousseau y comprobar de qué modo pretende él defender la democracia tanto por razones instrumentales (como un medio para lograr el bien común), como por sí misma (como expresión de la libertad y la igualdad).

Rousseau y la voluntad general

Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, se les inculcan las leyes del estado y las máximas de la voluntad general, se les instruye para que las respeten por encima de todo, se ven rodeados de ejemplos y objetos que les hablen sin

3. Rousseau, *Social Contract*, libro I, cap. 6, p. 191 (*Del contrato social*, p. 22).

cesar de la tierra madre que los alimenta, del amor que ella les dispensa, de los inestimables bienes que de ella reciben y de la compensación que le deben, sin duda se amarán mutuamente como hermanos, jamás desearán otra cosa que lo que la sociedad desee, sustituirán por hazañas de hombres el vano e inútil parloteo de los sofistas y se convertirán un día en defensores y padres de la patria de la que durante tanto tiempo fueron hijos.⁴

Tal como vimos, Platón sostiene que la actividad de gobernar requiere un tipo de entrenamiento o educación especial. Rousseau no lo cuestiona, pero niega que los beneficiarios de esa educación hayan de ser sólo unos pocos. Es mucho mejor que cada persona adquiera las habilidades apropiadas y luego participe activamente —democráticamente— en el gobierno en cuanto parte del «soberano» (tal es el término que emplea Rousseau para referirse al cuerpo de ciudadanos que actúa colectivamente con autoridad sobre sí mismo). Consecuentemente, a un estado democrático le debería importar mucho la educación de sus ciudadanos.

Así pues, los ciudadanos de Rousseau tienen que ser educados a no «querer nada que contradiga la voluntad de la sociedad». Esto es crucial para la salud y la conservación del estado. El estatuto de ciudadano, según Rousseau, implica también un servicio público activo: «Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el estado está ya cerca de su ruina.»⁵ Además de un servicio público, Rousseau pide que el ciudadano juegue un papel activo en los procesos de toma de decisiones políticas. Mediante una especie de democracia directa, cada ciudadano toma parte en el proceso de creación de leyes. Con todo, esta afirmación ha de hacerse con reservas, puesto que en algunos pasajes Rousseau parece estar cargando las tintas contra la democracia.

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de la administración.⁶

4. Rousseau, *Discourse on Political Economy*, 149 (Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 31-32).

5. Rousseau, *Social Contract*, libro III, cap. 15, p. 265 (*Del contrato social*, p. 97).

6. *Ibid.*, III, cap. 4, p. 239 (*ibid.*, p. 72).

Consecuentemente, concluye Rousseau, «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. [Pero] Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres».⁷

¿Cómo debemos entender la posición de Rousseau? Para empezar, deberíamos detenernos unos instantes en su difícil concepto de voluntad general. Rousseau distingue entre la voluntad de todos —el producto de la voluntad particular de cada individuo— y la voluntad general. Pensemos en la distinción que antes trazamos entre votar según los intereses que uno tiene, y votar de acuerdo con lo que uno cree que es correcto. Cuando alguien vota del primer modo —es decir, según sus propios intereses— persigue satisfacer su voluntad particular. Quien vota a favor de lo que cree que es el resultado moralmente correcto, o el bien común, dice Rousseau, vota de acuerdo con la idea que tiene de la voluntad general.

Pero ¿qué es la voluntad general? El ejemplo siguiente nos puede ser útil: supongamos que en una empresa donde hay empleadas 1.000 personas se destina la cantidad de 1 millón de euros a incremento de salarios. Puesto que a cada individuo le interesa obtener la mayor cantidad posible de euros, en el límite, podríamos decir que la voluntad particular de cada individuo consiste en intentar ganar 1 millón de euros extra. Si sumamos las voluntades particulares implicadas obtenemos la voluntad de todos: la petición de 1.000 millones de euros, cantidad que, por supuesto, jamás ha estado en juego. Ahora bien, imaginemos que los trabajadores están representados por un sindicato que actúa equitativamente en beneficio de todos sus miembros. Lo único que puede hacer el sindicato es reclamar el millón de euros y repartirlo equitativamente entre todos sus miembros, dando a cada uno de ellos la cantidad de 1.000 euros. Este resultado representa la voluntad general: la política que trata por igual los intereses de todos los miembros. La aplicación de esta política no responde al interés especial de ningún miembro del sindicato en particular pero sí, en cambio, al interés común de todos sus miembros. Éste es un ejemplo de la diferencia entre las voluntades particulares de todos los ciudadanos y la voluntad general. La voluntad general exige la política que trata por igual los intereses de cada persona. Por lo tanto, podemos concebir la voluntad general como el interés general.

Asimismo, Rousseau afirma que la voluntad general «para serlo verdaderamente, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia».⁸ Es decir, tiene que aplicarse a todos los ciudadanos por igual.

7. *Ibíd.*, III, cap. 4, p. 240 (*ibíd.*, p. 73).

8. *Ibíd.*, II, cap. 4, p. 205 (*ibíd.*, p. 37).

Con esto Rousseau quiere decir que la voluntad general debe sólo hacer leyes que, en principio al menos, afecten a todos los ciudadanos, antes que ejecutar órdenes destinadas a individuos o grupos particulares. No nos deberían gobernar los gobernantes, sino las leyes. La importancia de esto, según Rousseau, es que así nos aseguramos que la voluntad general expresa el interés común. Bajo estas circunstancias, piensa Rousseau, nadie estará interesado en votar a favor de una ley opresiva o innecesaria, puesto que las leyes afectarán por igual a cada individuo. Las leyes que hace el pueblo, en cuanto soberano, expresan la voluntad general.

¿De qué modo, pues, han de aplicarse las leyes? A fin de cuentas, para aplicarlas muchas veces será preciso emprender acciones que singularicen a grupos o individuos. El ejemplo más claro es el castigo penal. Ante esto, la respuesta de Rousseau es que la aplicación de las leyes no incumbe al soberano, sino al ejecutivo del gobierno. El ejecutivo es responsable de la administración de los asuntos cotidianos; según Rousseau, sería absurdo pretender organizar esta tarea democráticamente, es decir, recurriendo a la activa participación universal. La ordenación preferida de Rousseau parece haber sido una «aristocracia electiva» —un tipo distinto de democracia, por decirlo así—, en la que se está seguro de que «los más sabios... la gobernarán [a la multitud] en provecho de ella y no para el suyo particular».⁹

Observemos cómo el sistema de Rousseau difiere del de Platón. Aunque Rousseau describe su sistema como un sistema en el que los más sabios gobiernan a la multitud, es importante recordar cuán restringido es el papel de su gobierno o administración. El gobierno no hace las leyes; tan sólo las aplica o administra. Esto no es tan trivial como parece: el gobierno, por ejemplo, tiene el derecho de declarar la guerra. Declarar la guerra es un acto particular —se refiere a un objeto particular— y, consecuentemente, el pueblo, en cuanto soberano, no puede hacer leyes al respecto. Todo lo más que puede hacer es dictaminar bajo qué condiciones generales puede declararse la guerra. A continuación corresponde al gobierno determinar si se cumplen las condiciones y si es preciso emprender la acción adecuada. Por lo tanto, la principal diferencia entre el rey-filósofo de Platón y la aristocracia electiva de Rousseau es que ésta no tiene el poder de hacer leyes.

Pero ¿cómo se hacen las leyes? Rousseau afirma que «el soberano sólo puede actuar cuando el pueblo está reunido».¹⁰ Esto es

9. *Ibíd.*, III, cap. 5, p. 242 (*ibíd.*, p. 75).

10. *Ibíd.*, III, cap. 12, p. 261 (*ibíd.*, p. 93).

lo que distingue su sistema de las democracias contemporáneas. Porque las leyes se hacen, no en el parlamento, sino en las asambleas populares. En estas asambleas se descubre la voluntad general:

Quando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide [a los ciudadanos] no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general que es la suya; al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era.¹¹

Por supuesto, existen algunas objeciones a la propuesta de Rousseau. En concreto, podríamos señalar nuestro escepticismo acerca de la posibilidad de «reunir al pueblo». Sin embargo, antes de considerar estas dificultades, recordemos por qué razón nos interesamos por la postura de Rousseau en primer lugar. La cuestión era que Condorcet había demostrado que en determinadas condiciones las votaciones son un recurso extremadamente útil para averiguar la verdad sobre un determinado asunto. Si suponemos que la gente, por de promedio, tiene unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta, entonces es muy probable que la decisión de la mayoría sea la respuesta correcta, al menos con un electorado razonablemente numeroso. Con todo, para que esta explicación funcione han de cumplirse necesariamente dos condiciones: en primer lugar, tenemos que estar seguros de que la gente vota de acuerdo con su opinión sobre cuál es la solución correcta —y no para conseguir el resultado que más le beneficia— y, en segundo lugar, tenemos que estar seguros de que la gente tiene, en efecto, de promedio, unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta. Hemos empezado a hablar de Rousseau porque parece que él ha comprendido intuitivamente la importancia de estas condiciones y ha diseñado un sistema en el que éstas se cumplen. Ahora debemos examinar si esto es cierto o no.

En primer lugar, ¿qué justifica la suposición de que si el pueblo vota a partir de la opinión que tiene del interés general, probablemente estará en lo cierto? Parte de la respuesta proviene de la observación que hicimos al principio de que la educación era tan importante para Rousseau como para Platón. Los individuos han de

11. *Ibid.*, IV, cap. 2, p. 278 (*ibid.*, pp. 109-110).

ser educados en su condición de ciudadanos. Pero igualmente crucial es que Rousseau quiera organizar la sociedad política de tal forma que no sea difícil descubrir la voluntad general siempre que, al menos, la concepción que uno tiene no se vea anublada por los intereses particulares. El interés común es el mismo para todos los individuos, y todas las leyes aprobadas afectan por igual a todos los individuos.

Pero ¿cómo es esto posible —nos podríamos preguntar—? Algunas personas son ricas, otras, pobres. Algunas son empresarios, otras, empleados. ¿Cómo podría la ley afectarles por igual? Las diferencias de clase comportan indudablemente intereses distintos e incluso opuestos. El hecho de que la ley no distinga a nadie en particular no prueba en absoluto que la ley tratará a todo el mundo del mismo modo. Esto da lugar a dos líneas de escepticismo. ¿Por qué deberíamos creer siquiera que existe una voluntad general —una política que nos afecta a todos por igual—? La segunda línea de escepticismo subraya que aun cuando hubiera una, no sería nada fácil determinar en qué consiste.

Rousseau previó ambas dificultades y ofreció una solución radical para las dos. Para que su sistema sea practicable, dice, es preciso que no haya grandes desigualdades. «Que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.»¹² Si las diferencias de clase impiden la formación de la voluntad general, entonces las clases tienen que ser suprimidas. Todo el mundo debe estar en un mismo pie de igualdad. Cuando menos, nadie debería ser tan rico como para poder comprar los votos de otras personas, ni tan pobre como para caer en la tentación de vender el propio. Rousseau no se detiene en los detalles sobre cómo conseguir y mantener esta igualdad, pero deja bien claro que una sociedad sin clases tiene muchas ventajas desde el punto de vista de la democracia. En una sociedad así habrá muchas más probabilidades de que una misma ley afecte a cada uno del mismo modo y, además, las dificultades para averiguar cuál es la mejor ley serán mínimas. Por supuesto, Rousseau reconoce que algunas personas, aun actuando de buena fe, cometerán errores, pero «los más y los menos... se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general».¹³

Aunque el pueblo se reúna regularmente, no será llamado muy a menudo para tomar decisiones. Un buen estado precisa de pocas leyes. Por lo tanto, cuando se convoca al pueblo a votar, el pueblo

12. *Ibíd.*, II, cap. 11, p. 225 (*ibíd.*, p. 57).

13. *Ibíd.*, II, cap. 2, p. 203 (*ibíd.*, p. 35).

puede hacer uso de todos sus poderes para informarse de lo que se necesita saber para realizar esa votación.

Según Rousseau, el mayor obstáculo para la aparición de la voluntad general no reside en un error de percepción por parte de los individuos acerca de cuál sea ésta. El mayor obstáculo es que los individuos no consigan estar suficientemente motivados para actuar de acuerdo con la voluntad general. La dificultad es particularmente manifiesta «cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande [la gran asociación]».¹⁴

Para ver esto, retornemos al ejemplo que utilizamos antes para ilustrar la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos. Nos figuramos que se tenía que repartir 1 millón de euros entre 1.000 empleados de una empresa. Dijimos que en el caso de que estos empleados estuvieran representados por un solo sindicato, suponiendo que no existieran razones para favorecer a un empleado más que a otro, el sindicato exigiría simplemente que se dividiera el dinero en partes iguales y cada empleado se quedaría con 1.000 euros. Pero supongamos ahora que en lugar de un solo sindicato, en la empresa hay diez sindicatos y que cada uno de ellos representa a 100 trabajadores. Sin duda, cada uno de estos sindicatos exigirá para sus afiliados un reparto superior al «reparto equitativo». La pertenencia a un sindicato distorsionará —en palabras de Rousseau— la visión de cada empleado. Cada empleado estará sujeto a la influencia de argumentos espurios que «demostrarán» que los miembros del sindicato al que él pertenece deberían obtener más. Rousseau diría que cada uno de estos sindicatos tendrá una voluntad general con respecto a sus miembros, pero una voluntad particular con respecto a la totalidad de los empleados. Cuando se forman «grupos de interés» y la gente vota pensando en los intereses de su propio grupo, entonces no hay razón para creer que la voluntad general corresponderá al resultado de la votación.

Ante esto, la principal respuesta de Rousseau es recomendar que no existan facciones o partidos políticos, o que de existir alguno, sean muy pocos. De esta forma, la influencia de los intereses de los grupos particulares sobre las decisiones que afectan a todos será mínima.

Con todo, esto todavía no explica por qué los ciudadanos votarán a favor de la voluntad general antes que a favor de sus propios intereses particulares. La solución principal de Rousseau a este problema es sostener que hay que conseguir que los individuos se iden-

14. *Ibid.*, II, cap. 2, p. 203 (*ibid.*, p. 35).

tifiquen muy estrechamente con el grupo en general. Para lograr este fin, Rousseau dispone de toda una serie de medios. El más obvio de todos ellos ha aparecido ya antes y consiste en educar para la virtud cívica. Es preciso educar a la gente del modo apropiado a fin de que cada uno aprenda a «cuidar del otro como si de un hermano se tratara». De esta forma se fortalece el vínculo social y se amplía la perspectiva de cada individuo de tal forma que todos ellos se interesan por el estado en general y se preocupan naturalmente por realizar la voluntad general.

Alguien podría pensar que la idea es algo siniestra. A pesar de la obsesión de Rousseau por proteger la libertad de los individuos, el asunto huele a adoctrinamiento; además, algunos críticos han percibido en el pensamiento de Rousseau un cierto tono totalitarista y fascista. Las personas tienen que ser moldeadas por la educación de tal forma que se olviden de sí mismas y se concentren en los intereses del estado. En respuesta a esta crítica, cabe decir dos cosas. En primer lugar, Rousseau supone que antes de que un pueblo esté listo para recibir leyes, este pueblo está ya unido por costumbres y tradiciones. Por lo tanto, la educación es más un modo de formalizar y consolidar los vínculos que ya existen en la comunidad que un modo de imponer un orden artificial sobre un grupo diverso de gente. En segundo lugar, a Rousseau no le quitaría el sueño saber que algunas de las medidas que él propone no son del gusto de los liberales modernos. Esto queda aún más patente con respecto a los otros dos recursos que propone a fin de garantizar la unidad social: la «censura» y la «religión civil».

Rousseau supone que el estado necesita un «censor oficial» cuya función sea alentar a la gente a actuar de acuerdo con la moral popular. Rousseau no habla de la censura en el sentido moderno de reprimir la expresión de palabras o imágenes, aunque eso indudablemente formaría parte de la función del censor. La principal preocupación de Rousseau es alentar y desalentar tipos de conducta. Esencialmente, la función del censor consiste en ridiculizar y por tanto desalentar determinados tipos de conducta antisocial. Por ejemplo, nos cuenta Rousseau: «Ciertos borrachos de Samos mancillaron el tribunal de los éforos; al día siguiente, mediante edicto público, se permitió a los samios ser villanos. Un verdadero castigo hubiera sido menos severo que semejante impunidad.»¹⁵ Por estos medios el censor es responsable de hacer respetar y, cuando ello sea preciso, clarificar la moral pública.

15. *Ibíd.*, IV, cap. 7, p. 298 (*ibíd.*, p. 131).

Como recurso final para asegurar la unidad social, Rousseau propone que cada estado esté regulado por lo que él llama una «religión civil». En resumen, la explicación de Rousseau sobre la religión se compone de tres partes. En primer lugar, exige de cada ciudadano que se adhiera a una religión u otra que «le haga amar sus deberes». En segundo lugar, establece que es preciso tolerar la existencia de diversas religiones, pero sólo la de aquellas que respeten un principio de tolerancia. De no aplicarse esta condición algunos ciudadanos se verán obligados a convertirse en enemigos mutuos y contravenir así al ideal de la paz social. Finalmente, y esto es lo más llamativo de su propuesta, Rousseau establece que además de la moral privada, cada persona se adhiera a la religión civil. Esta religión tendrá artículos «no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».¹⁶

En definitiva, si el sistema de Rousseau existiera, muy posiblemente se cumplirían las dos condiciones que según dijimos es menester que se cumplan para que podamos aplicar el argumento de Condorcet. Esas condiciones son que la gente tiene que votar a partir de consideraciones morales y no a partir de sus propios intereses, y además tener, de promedio, unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta moralmente correcta. En el estado ideal de Rousseau es plausible que se cumplan ambas condiciones. Por supuesto, de ahí no se sigue que el único modo de satisfacer estas dos condiciones sea observar las propuestas de Rousseau: quizá podamos idear todavía un sistema alternativo. Sin embargo, concentrémonos en Rousseau, y concedamos que su sistema satisface las condiciones de Condorcet: ¿es éste el sistema que deberíamos adoptar?

LIBERTAD E IGUALDAD

Recordemos que en la discusión anterior dijimos que esencialmente hay dos tipos de respuesta a Platón. En primer lugar, uno puede sostener que, en principio, la democracia es un modo de obtener un «resultado correcto» igual de bueno, o incluso mejor que el que se obtiene mediante un gobierno de expertos. Esta forma instrumental —según la llamamos— de justificar la democracia corresponde al argumento de Rousseau que acabamos de considerar.

16. *Ibid.*, IV, cap. 8, p. 307 (*ibid.*, p. 140).

El segundo tipo de respuesta consiste en plantearse la pregunta del valor intrínseco de la democracia. En esencia, equivale a preguntarse hasta qué punto expresa o realiza la democracia los valores de la libertad y la igualdad. La consideración de esta cuestión nos ayudará, por lo demás, a decidir si deberíamos desear llevar a la práctica el sistema de Rousseau o no.

En primer lugar, pues, ¿en qué medida es la propuesta política de Rousseau expresión de la idea de igualdad? Una de las razones por las que la cuestión de la igualdad se incorporó al argumento fue la idea de que sin una cierta igualdad de riqueza terminarían formándose facciones. La desigualdad de riqueza no sólo anublará el juicio de los votantes, sino que además posiblemente constituya un obstáculo para la existencia de la voluntad general —es decir, de una política que trata por igual los intereses de todos los votantes—. Porque los ricos intentarán que se aprueben leyes que les sean particularmente favorables y tendrán el dinero y la influencia necesarios para disponer las cosas a su favor. Por lo tanto, tal como observamos anteriormente, Rousseau da por sentado que una democracia auténtica presupone una sociedad sin clases.

Sin embargo, la idea de voluntad general misma todavía es más resueltamente igualitaria. Es correcta aquella política que beneficia a todos los ciudadanos por igual. A primera vista, pues, debería sernos difícil encontrar un sistema que diera una mayor importancia a la igualdad, especialmente cuando añadimos a lo dicho el principio democrático de que todos los ciudadanos pueden participar con igual voz en el intento de determinar la naturaleza de la voluntad general en cualquier caso dado.

Por desgracia, la apariencia de igualdad del sistema rousseauiano es algo engañosa. Rousseau utiliza siempre la forma masculina para referirse a los sujetos de la ciudadanía. Y esto no se debe a un accidente lingüístico. Rousseau creía que las mujeres eran unos seres subordinados y, al parecer, siempre supuso que el privilegio de la ciudadanía era extensible tan sólo a los hombres. El supuesto de que en la sociedad ideal habrá por naturaleza desigualdades entre los ciudadanos hombres y las no-ciudadanas mujeres torna bastante agria la doctrina de la igualdad de Rousseau.

Semejante inconsistencia del sistema rousseauiano fue contestada por quien posiblemente fuera la primera gran defensora de los derechos de la mujer, Mary Wollstonecraft en su libro *Vindicación de los derechos de la mujer*, publicado en 1792. Wollstonecraft arguyó que no había razón alguna para excluir a las mujeres de la ciudadanía. Pero incluso ella en su defensa deja un cabo suelto. Si bien Wollstonecraft supone que la mujer emancipada tendrá a su servi-

cio criadas, en ningún momento parece haber considerado la posibilidad de que estas mujeres —las criadas— puedan tener voto. De hecho, hasta hace bien poco, se daba en general por sentado que sólo tenían derecho a voto las personas con patrimonio por conservar en el país. No se podía esperar que las personas sin propiedades utilizarían su voto «responsablemente».

Sin embargo, es común a Wollstonecraft, Rousseau e incluso los griegos antiguos la opinión más bien vulgar de que las personas que son activas como ciudadanos no disponen del tiempo necesario para lavar su propia ropa o cocinar su propia comida. El cumplimiento de los deberes de ciudadano absorbe una gran cantidad de tiempo, cuando uno tiene que mantenerse bien informado y acudir al foro o asamblea. Cualquiera que se comprometa con la vida pública precisa de ayuda en el ámbito doméstico. Los griegos dieron por sentado que la democracia era consistente con la esclavitud, Rousseau que lo era con la desigualdad sexual, y Wollstonecraft que lo era con privar del derecho a voto a los pobres. Los cambios que hicieron posible la aparición del sufragio universal se deben a dos circunstancias. La primera es la opinión (más bien lamentable) de que el derecho a voto no comporta una responsabilidad demasiado exigente de mantenerse bien informado acerca de los asuntos políticos y económicos; la segunda es que, en el mundo desarrollado al menos, los aparatos electrodomésticos han reducido enormemente la carga del trabajo doméstico. Tal vez sea una exageración afirmar que la lavadora ha hecho posible la democracia, pero sin duda ha contribuido a ello.

No obstante, a pesar de que Rousseau excluya a las mujeres del derecho a voto, la lógica genuina de su propia filosofía política implica que no existe ninguna buena razón para privarlas de ese derecho. Por lo tanto, es posible construir un modelo de igualdad real a partir de las propuestas rousseauianas.

Esto es suficiente en lo que hace a la igualdad. ¿Qué podemos decir con respecto a la libertad? No es difícil detectar limitaciones significativas a la libertad en el tipo de política que Rousseau propone. La principal restricción no es sino la otra cara de la moneda de la creación del vínculo social. La restricción más importante atañe a la libertad de pensamiento, especialmente con respecto a la religión. En primer lugar, se prohíbe el ateísmo. En segundo lugar, las religiones intolerantes no han de ser toleradas. En tercer lugar, todos los ciudadanos tienen que adherirse a la religión civil. ¡Y ay del hipócrita!: «Si alguien, tras haber reconocido públicamente estos mismos dogmas [de la religión civil], se conduce como no creyendo en ellos, que sea condenado a muerte; ha cometido el mayor

de los crímenes, ha mentido ante las leyes.»¹⁷ Cuando a esto añadimos la existencia de un censor oficial, cuya función consiste en hacer respetar la moral pública o conforme a la costumbre, los individuos parecen perder toda libertad de ser poco convencionales. Sin duda, aún cabría incluir aquí la necesidad de limitar la posibilidad de que la gente realice «experimentos con sus vidas» —para emplear una expresión que volveremos a encontrar en el siguiente capítulo cuando examinemos la posición de Mill acerca de la libertad.

En vista de un trasfondo iliberal tan restrictivo, uno se pregunta cómo puede Rousseau afirmar que ha solucionado el problema de hallar un tipo de asociación «por la cual, [cada asociado] uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes».¹⁸

La respuesta es que Rousseau defiende lo que ha venido en llamarse una noción «positiva» de la libertad. En el siguiente capítulo trataremos esta noción más detenidamente. No obstante, podemos ya anticipar que la idea central es que la libertad no consiste simplemente en que uno sea capaz de hacer lo que desea sin que otros se lo impidan (tal es la noción «negativa» de la libertad), sino en algo que precisa de determinados tipos de acción. Es característico de los teóricos de la libertad positiva definir la libertad en términos de «vivir la vida que una persona racional escogería vivir». En el caso de Rousseau, semejante vida —la vida racional— tan sólo es posible en la sociedad civil. «Porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.»¹⁹ Por supuesto, la forma de prescribirnos leyes a nosotros mismos es mediante el voto en cuanto miembros de la soberanía. Para Rousseau, sólo podemos decir que somos realmente libres cuando actuamos de acuerdo con las leyes que ha creado el soberano —cuando actuamos de acuerdo con la voluntad general.

Los críticos han señalado que, según esta concepción, uno puede «ser forzado a ser libre»; de hecho, el mismo Rousseau utiliza esta frase. Imaginemos que alguien cree que la voluntad general precisa de una determinada política (la política A), pero la mayoría adopta otra (la política B). Supongamos que la política B representa la voluntad general. En tal caso la persona de nuestro ejemplo será forzada a actuar de acuerdo con la política B, pero puesto que ser libre equivale a actuar de acuerdo con la voluntad general, de ahí se sigue que habrá sido forzada a ser libre. Rousseau diría que

17. *Ibíd.*, IV, cap. 8, p. 307 (*ibíd.*, p. 140).

18. *Ibíd.*, I, cap. 6, p. 191 (*ibíd.*, p. 22).

19. *Ibíd.*, I, cap. 8, p. 196 (*ibíd.*, pp. 27-28).

actuar de cualquier otro modo —hacer lo que a uno le gusta hacer, por ejemplo— es caer esclavo de los propios impulsos y no ser realmente libre. Los críticos de Rousseau han señalado que, según esto, incluso los regímenes más represivos podrían ser defendidos por razón de su apoyo a la libertad. Por consiguiente, aunque sea posible salvar al sistema rousseauiano de la desigualdad, no es nada claro que podamos decir —como Rousseau quiere que digamos— que éste promueve el valor de la libertad.

LA CRÍTICA RADICAL A ROUSSEAU

Las críticas provienen de algunos autores contemporáneos que, a la vez que reconocen haber sido influidos por la obra de Rousseau, opinan que su ideal de estado necesita ser mejorado y modificado en múltiples aspectos. Las críticas son tres, todas ellas estrechamente relacionadas.

La primera se centra en la idea de voluntad general. Aunque sea cierto que en una sociedad muy unida y notablemente igualitaria pueda formarse y percibirse con relativa facilidad una voluntad general, no es cierto que las sociedades contemporáneas respondan a este modelo; ni es deseable que sea así. La existencia de clases económicas no es el único impedimento para la formación de una voluntad general: aparte de pertenecer a distintas clases económicas, pertenecemos a distintas religiones, defendemos opiniones morales y filosóficas distintas, tenemos distintos trasfondos culturales, étnicos, raciales. Evidentemente, esto no significa que nunca podrá haber una política que favorezca por igual los intereses de todos, pues, a pesar de nuestras diferencias, todos tenemos unas necesidades básicas parecidas. Con todo, dejando esto de lado, el hecho de que demos valor a distintas cosas —al progreso económico o a la protección del medio ambiente, por ejemplo— puede ser causa de conflictos. De ahí que sea tan improbable que en muchas cuestiones exista una política que favorezca los intereses de todos por igual. O que si la hay, sea fácil descubrirla. Es posible, pues, que debamos simplemente abandonar el supuesto clave en Rousseau de que a partir de la voluntad de los ciudadanos puede formarse una voluntad general.

En segundo lugar, no es fácil sentir admiración por el modo como Rousseau trata a los que defienden una opinión minoritaria. Los disidentes serán «forzados a ser libres». Aquellos que primero suscriban los principios de la religión civil, pero luego no los respeten serán condenados a muerte. Frente a la unidad hermética del

estado, la disensión es crimen y el crimen, traición. Tal vez esto podría ser mínimamente defendible si la mayoría tuviera siempre razón acerca de la voluntad general y los disidentes estuvieran por tanto equivocados o fueran elementos antisociales. Pero si no existe ninguna voluntad general, entonces este argumento es, en más de un sentido, espantoso.

Finalmente, los críticos de Rousseau no aceptan que se equipare la libertad con la obediencia, aun cuando se trate de la «obediencia a la ley que uno mismo se impone». Dicho de otro modo: en el sistema de Rousseau «imponerse una ley» tiene que ver simplemente con poder participar en el proceso de toma de decisiones. Ahora bien, supongamos otra vez el caso de alguien que está del lado de la minoría y que no puede conseguir que sus opiniones se conviertan en ley. En ese caso, aunque pueda ser justificable obligar a esa persona a observar la ley, parece, sin embargo, escandaloso afirmar que esa coerción la hace «libre», que esa coerción le ayuda a observar una ley que ella misma se ha dado. Tal vez la minoría haya participado en el proceso de toma de decisiones, pero eso no impide que la ley haya sido creada a pesar de la minoría y no a causa de ella.

Ahora estamos en disposición de reconocer la potencia de estas críticas. A fin de poder argüir que la democracia está instrumentalmente justificada —que es una forma altamente fiable de conseguir resultados moralmente correctos—, Rousseau tiene que sellar herméticamente los lazos sociales. Tan herméticamente, de hecho, que el sistema se vuelve represivo hasta un punto intolerable. De suerte que las mismas medidas que hacen que la democracia sea defendible en términos instrumentales, la convierten a su vez en algo intrínsecamente indeseable. Con algunas rectificaciones tal vez pueda lograr la igualdad, pero no así la libertad tal como nosotros la entendemos, ni el pluralismo, ni la diversidad. El precio que hemos de pagar por la voluntad general es demasiado alto.

Por lo tanto, el sistema de Rousseau necesita ser corregido. En realidad, a la luz de estas críticas todavía podemos señalar otra singularidad del ideal político rousseauniano —una singularidad inadvertida en nuestra discusión—. Se trata de la cuestión de hasta qué punto permite Rousseau una verdadera participación política. Por un lado, Rousseau convoca regularmente a sus ciudadanos a votar; por otro, sin embargo, y de una forma un tanto paradójica, parece desalentarles a participar demasiado activamente en política. Primero, como vimos, se opone a que exista una asamblea democrática, y luego, al suponer que el único obstáculo en el camino de la unanimidad es la percepción anublada de las cosas, llega a la conclusión

de que los «largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del estado»²⁰.

Sin embargo, tan pronto como abandonamos el supuesto de que es posible percibir con regularidad y sin mayores dificultades una voluntad general —en realidad, tan pronto como abandonamos completamente el supuesto de que existe una voluntad general—, la política toma una nuevo cariz. Entonces surge la necesidad imperiosa de escuchar todas las voces, todos los argumentos, todas las posiciones. Todavía es posible pensar que los votantes quieren «lo mejor» para la comunidad. Pero, en cualquier caso, qué sea «lo mejor» es ahora una cuestión susceptible de ser muy controvertida. Además, probablemente surja una gran disputa acerca de qué medidas políticas tienen más posibilidades de realizarlo.

De ahí que los críticos de Rousseau hayan sostenido que lejos de constituir un signo de decadencia, un debate político amplio es una parte vital del funcionamiento de la política democrática. Por otra parte, las minorías que han perdido en la votación no están obligadas a cambiar entonces de parecer acerca de lo que en su opinión es lo correcto. Por regla general, esperaremos que observen la ley, pero eso no debe constituir ningún impedimento para que sigan expresando su opinión públicamente o, si se sienten lo bastante seguros de sí mismos, para que promuevan el cambio. Tal vez sea también posible justificar la desobediencia civil en términos democráticos. Cuando uno cree sinceramente que la mayoría ha tomado la decisión incorrecta, entonces quizá no sólo tenga el derecho, sino además la obligación de llamar la atención sobre ello usando cualesquiera medios que juzgue necesarios. Equiparar la objeción de conciencia a una traición para preservar así la unidad social es sin duda un error. En una democracia hay sitio para el ciudadano disidente. Éste no puede ser acallado en aras de la paz, pues la mayoría también puede estar equivocada. Pero aunque la mayoría esté en lo cierto, aun así deberíamos tener en cuenta a los disidentes.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Estas objeciones nos llevan a un nuevo modelo de democracia, muy influido por Rousseau, pero más respetuoso con el individuo, el debate y las opiniones minoritarias. Se trata de la teoría de la «democracia participativa». Esencialmente, esta teoría desarrolla el modelo rousseauiano de tres modos.

20. *Ibid.*, IV, cap. 2, p. 276 (*ibid.*, p. 108).

En primer lugar, sostiene que debemos hacer posible una mayor implicación del individuo en los procesos de discusión y de toma de decisiones políticas que la que Rousseau permite, y favorecer un mayor respeto por las voces discordantes.

En segundo lugar, supone que es preciso reconsiderar la distinción rousseauniana entre el soberano y el ejecutivo. Tal vez, por razones prácticas, no es posible que todos participemos en cada uno de los procesos de toma de decisiones políticas. Pero tan pronto como abandonamos el supuesto de que hay una voluntad general no existe ya ninguna razón para restringir la toma de decisiones del individuo a cuestiones de legislación. Quizá todos los ciudadanos deberían participar en la toma de decisión de los «decretos particulares» más importantes de la administración, especialmente cuando tenemos presente que para Rousseau corresponde al ejecutivo y no al soberano, declarar la guerra.

Con la ayuda de las tecnologías modernas podrían superarse fácilmente muchas de las dificultades que según Rousseau impiden que haya una democracia más participativa. No es necesario que todo el pueblo se reúna en un mismo sitio, bajo un roble o en la plaza. La televisión interactiva por cable, el correo electrónico y otros medios de la tecnología de la información pueden ser empleados como alternativas a la reunión popular. Cualquier ciudadano puede colgar sus discursos políticos en paneles informativos electrónicos; puede votar apretando un botón. ¡Uno puede cumplir con sus deberes de demócrata sentado cómodamente en su sillón favorito!

Finalmente, los defensores de la democracia participativa defienden que el proceso de toma de decisiones políticas debería llegar realmente «hasta el final». El pueblo debería ser consultado no sólo para resolver cuestiones legislativas, sino también para resolver cualquier asunto que le afecte. De ahí sale la propuesta de implantar el principio democrático de toma de decisiones no sólo en el *forum* público, sino también en el lugar de trabajo, la familia y las restantes instituciones de la sociedad civil. Porque, de qué sirve votar en cuestiones de política industrial si luego los asuntos de preocupación más inmediata —qué ambiente hay en el trabajo, la cuestión de si mañana conservará uno todavía su trabajo— dependen por completo de las decisiones que toma otra persona, a saber, el jefe. Como observó Marx, y como las mujeres han podido comprobar en propia carne, aunque vale la pena luchar por unos derechos políticos iguales, estos derechos no tienen apenas ningún valor si luego en el día a día a uno le tratan desigualitariamente. La eliminación de impedimentos o restricciones legales no conduce necesariamente a la mejora de la posición de nadie.

Los teóricos de la política participativa afirman que sólo hay libertad e igualdad real para todos cuando estamos implicados activa y democráticamente en la resolución de todas las cuestiones que nos preocupan. En su opinión, sólo somos realmente libres cuando participamos en la toma de aquellas decisiones que estructuran todas las esferas de nuestra vida. En relación con el tema de la obligación política que tratamos en el último capítulo, se podría decir que únicamente en una democracia participativa se satisfacen los supuestos voluntaristas de la teoría del contrato social. En una sociedad de este tipo podemos efectivamente pensar que pertenecemos a ella porque contribuimos voluntariamente a mantenerla. Y, en consecuencia, sólo bajo estas condiciones tenemos la obligación de obedecer al estado.

A primera vista, la idea de una política participativa es muy sugestiva. Estamos sujetos a procesos de toma de decisiones nacionales y locales —tenemos que obedecer las leyes—. Sin duda, pues, deberíamos tomar parte en tales procesos. Sólo así, elaborando nosotros mismos las leyes a las que debemos sujetarnos, podremos reconciliar libertad y autoridad. Sin embargo, no es difícil hallar defectos en el sistema propuesto. Cualquier modelo plenamente participativo tendrá que afrontar graves dificultades. Por eso probablemente Rousseau sugirió poner los límites que al final contempla su sistema.

La primera dificultad consiste en que una política plenamente participativa es difícil de concebir, y en la medida en que es concebible, parece estar condenada a ser extraordinariamente ineficiente. John Stuart Mill señaló que así como un grupo es mucho mejor que un solo individuo a la hora de deliberar, un individuo es mucho mejor que un grupo a la hora de actuar. Por lo tanto, si un grupo desea que se implementen sus decisiones debe siempre delegar la tarea de implementarlas a un individuo.

En respuesta a esto, se dirá que en realidad nadie ha propuesto que «todo el pueblo» lleve de algún modo a cabo sus propias instrucciones. Sin duda, es preciso nombrar a administradores. No obstante, todo el pueblo, o al menos todos los afectados, estarán implicados en la toma de decisiones. Por otra parte, sin embargo, aunque sea cierto que los grupos deliberan mejor que los individuos aislados, de ahí no se sigue que cuanto mayor sea el grupo mejor sea la deliberación. En realidad, es probable que un grupo pequeño pero bien selecto delibere mejor que un grupo grande. En los grupos grandes hay ruido, digresiones, confusión. Tal vez jamás haga en él presencia el mejor argumento. Por lo tanto, en una democracia hay sin duda sitio para gente especializada en deliberar, pero no

está claro de qué modo una política plenamente participativa podría acomodar adecuadamente esta gente en su sistema.

El segundo problema es algo más sutil, pero aun así suficientemente evidente. En un mundo imaginario en el que el proceso político está computarizado, cuando llegamos a casa nos encontramos con la lista de cuestiones que hay que resolver ese día. Ahora bien, ¿por qué tenemos que votar este conjunto de cuestiones y no otro? Dicho de otra forma: ¿quién controla la agenda? Esta pregunta no es nada trivial. Muchas veces la persona más poderosa no es la que decide en un sentido u otro, sino la que plantea la cuestión en primer lugar. La política participativa perderá una gran parte de su atractivo si el orden del día tiene que ser establecido por una persona nombrada oficialmente.

Como réplica a esto se dirá que la agenda puede ser establecida por «el pueblo». El pueblo decidirá por votación sobre qué asuntos hay que votar: ¿Pero cómo se establecerá la agenda de este encuentro preliminar? ¿Por votación? etc. La idea de que es posible tener una política participativa a todos los niveles empieza a parecer ingenua e incluso incoherente.

Sin duda, existen formas de soslayar esta dificultad. Tal vez podamos nombrar mediante sorteo un «presidente del día» encargado de establecer la agenda del día. Tras una breve reflexión, sin embargo, la ausencia de continuidad de este sistema no parece ser sino una receta para el desastre. La opinión de Rousseau de que una sociedad funcionará mejor cuando el pueblo deba tomar pocas decisiones empieza en conjunto a ser más y más atractiva. Con todo, Rousseau no dijo gran cosa sobre el problema del establecimiento de agenda. Lo más que hizo fue proponer que se excluyera del derecho a voto a aquellos que redactasen los borradores de leyes sobre los cuales hubiera que votar. Pero con esta propuesta parece defenderse la existencia de una poderosa e independiente burocracia apolítica, y esto queda muy lejos del ideal de la participación.

Finalmente, el problema más obvio ya ha sido señalado por Rousseau. Oscar Wilde dijo que «el problema del socialismo es que nos quitaría demasiadas noches». Muchos críticos de la democracia participativa han dicho que estas palabras son especialmente pertinentes en este contexto. La idea central es que a la vez que nos interesa involucrarnos activamente en los procesos de toma de decisiones que nos conciernen, nos interesan muchas otras cosas. No es de cajón que debemos dejar de lado cosas que valoramos —escuchar música, hablar con los amigos y la familia, hasta incluso mirar la televisión— para poder tomar parte en cada una de las decisiones que nos afectan. Y cuando la participación política incluye

además el lugar de trabajo, la tarea participativa no sólo parece quitarnos muchas noches sino también muchos días. Al proclamar que todos debemos tener el mismo papel activo en política, corremos el riesgo de, cuando no de morir de hambre, sí al menos de perder muchos días de trabajo productivo.

En resumen, aunque la idea de una democracia participativa sea muy atractiva, es sumamente difícil pensar que podremos hacerla funcionar lo bastante bien como para que valga la pena crearla. Una sociedad participativa es muy deseable desde el punto de vista de la preservación de la libertad y la igualdad, pero no parece ser tan deseable desde el punto de vista de la promoción de la prosperidad y de la posibilidad de realizar los planes de vida que uno tiene. ¿Se puede mejorar?

Democracia representativa

Debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad; y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero puesto que en toda comunidad que exceda los límites de una pequeña población nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos, el tipo ideal de un gobierno perfecto es el gobierno representativo.²¹

Cualquier sistema de gobierno —también la democracia participativa más radical— precisa de administradores a fin de ejecutar un programa político. El pueblo en su conjunto no puede llevar a cabo las decisiones que él mismo toma. La cuestión aquí es qué poderes cabe dar a estos administradores. En el modelo estándar de la democracia participativa, la presunción es que debe darse muy poco poder a los administradores y reservar el máximo poder posible para el pueblo. En el otro extremo, en el sistema de Platón, el pueblo no cuenta para nada y los administradores —los guardianes— tienen en sus manos todo el poder. Rousseau resolvió el asunto en un tercer sentido: el pueblo hace las leyes y los administradores las ejecutan. Pero todavía queda otro modelo disponible, un modelo que nos es más familiar: el pueblo elige a unos representantes, y luego estos representantes hacen las leyes y las ejecutan. Ésta es la idea de la democracia representativa, tal como la defendió Mill.

21. Mill, *Representative Government*, 217-218 (John Stuart Mill, *Del Gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 43).

Según Mill, la democracia representativa hará posible que la democracia pueda sobrevivir en el mundo moderno. Para llegar a comprender por qué afirmó Mill algo así, debemos considerar primero qué entendía Mill por la función adecuada de un gobierno. ¿Cuáles son los objetivos de un gobierno? Según Mill, un gobierno tiene dos objetivos: «mejorar» a los ciudadanos, y administrar los asuntos públicos. Por consiguiente, los gobiernos han de ser juzgados en primer lugar por los efectos que tienen sobre los individuos, en el sentido de si les mejoran moral e intelectualmente o no; y en segundo lugar han de ser juzgados por el grado de eficiencia con el que llevan los asuntos de interés público. Con respecto a esto último, Mill reconoce que un gobierno consta de muchas ramas —la jurisprudencia, la legislación civil y penal, la política financiera y económica— y que cada una de estas ramas posee sus propios criterios de éxito y fracaso. Aunque para Mill existe un criterio último que sirve para todas ellas —en qué medida promueven la felicidad general—, ahora no necesitamos detenernos en esta afirmación para poder continuar con el argumento principal que venimos desarrollando.

No es ninguna sorpresa oír decir que los gobiernos deberían llevar los asuntos de la sociedad eficientemente. Sin embargo, el otro objetivo que atribuye Mill a los gobiernos es más controvertido. ¿Tienen los gobiernos realmente el deber, o tan siquiera el derecho, de preocuparse por la conducta moral de sus ciudadanos? Uno de los aspectos característicos del liberalismo moderno es sostener que la calidad moral de los ciudadanos no incumbe en absoluto a los gobiernos. Por eso es tan extraño que Mill —uno de los fundadores de la teoría liberal moderna— haga tal afirmación. Pero ahora dejaremos esta cuestión de lado, puesto que la retomaremos más detenidamente tanto en el siguiente como en el último capítulo.

Mill piensa que es fácil mostrar las ventajas de su sistema sobre el sistema que él llama despotismo benévolo o monarquía absoluta —en el cual cabría incluir al gobierno de guardianes de Platón—. Mill reconoce ciertamente que un déspota puede realizar la función administrativa del gobierno, pero a continuación añade que no tan bien como una democracia. Sin embargo, su principal argumento en contra del despotismo se centra en el tipo de seres humanos que este régimen con toda probabilidad producirá.

La tesis de Mill es que el despotismo conduce a la pasividad y a la inacción, puesto que produce personas que nunca han tenido la necesidad de informarse acerca de los asuntos del estado y de aprender a considerarlos. Esto perjudica no sólo a los individuos sino también a la probable prosperidad del estado. «Privada a un

hombre de que haga algo por su país y no se cuidará de él para nada.»²² Por otro lado, si los sujetos se informan y se educan sobre los asuntos del estado, y toman una parte activa en ellos, entonces no tardarán en mostrar su descontento con respecto a su estado de sujeción.

Si nos piden más pruebas de las ventajas de la democracia, dice Mill, sólo tenemos que responderles lo siguiente:

Comparad los estados libres del mundo, mientras conservaron su libertad, con los súbditos contemporáneos del despotismo oligárquico o monárquico; las ciudades griegas con las satrapías persas; las repúblicas italianas y las ciudades libres de Flandes y Alemania con las monarquías feudales de Europa; Suiza, Holanda e Inglaterra, con Austria o Francia, antes de la Revolución. Su mayor prosperidad es un hecho demasiado evidente para haber sido nunca negado, mientras que su superioridad desde el punto de vista de buen gobierno y de las relaciones sociales está probado por esa misma prosperidad y brilla, además, en cada página de su historia.²³

El supuesto clave de Mill es que los seres humanos solamente florecen en condiciones de independencia. Para evitar la opresión y convertir sus vidas en algo valioso necesitan poder cuidarse y depender de sí mismos. Por eso está Mill tan seguro de que todos los ciudadanos deben jugar un papel en el ejercicio de la soberanía.

¿Pero a qué corresponde ese ejercicio de la soberanía? No se trata, arguye Mill, de implantar una democracia directa. Si estuviera acorralado entre la espada y la pared, tal vez entonces Mill concedería que la democracia directa es el mejor sistema para mejorar a los ciudadanos, tanto moral como intelectualmente; pero eso no quita que en términos de eficiencia esa forma de gobierno sea un desastre. Un argumento consiste en decir simplemente que las sociedades modernas son demasiado grandes como para que la democracia directa sea posible. Pero tiene más peso el argumento que dice —en unas palabras no muy lejanas a las de Platón— que las cosas irán muy mal si dejamos que el pueblo ejerza demasiada influencia sobre los administradores expertos que se han nombrado.

Hablando con propiedad, puede decirse que en este caso la inexperiencia juzgaría a la experiencia; la ignorancia, al saber. La ignorancia, que nunca sospecha la existencia de lo que no conoce, es tan

22. *Ibid.*, 204 (*ibid.*, p. 32).

23. *Ibid.*, 210 (*ibid.*, p. 37).

ligera como orgullosa, y mira con descuido, ya que no con cólera, toda pretensión más digna de estima que la suya.²⁴

Sin embargo, los críticos de la democracia representativa arguyen que este paso argumentativo no es tanto un movimiento sensato de la democracia directa hacia el realismo, cuanto un movimiento enfermizo de alejamiento respecto de la democracia. Tal es sin duda la opinión de Rousseau (recordemos sus comentarios sobre «el pueblo de Inglaterra»). ¿Es cierto que la democracia representativa no es más que un fraude tras el cual acecha una dictadura electiva? Si es cierto, entonces no es posible recomendar la democracia representativa como un sistema que iguala el poder entre los ciudadanos o que presupone y amplía el desarrollo moral e intelectual de los ciudadanos.

Mill aceptaría que la democracia representativa puede fracasar en la consecución de sus objetivos. Pero a la vez ansía proponer un sistema que funcione mejor. En concreto, subraya especialmente la importancia de educar a los ciudadanos para la ciudadanía. El medio más eficaz de conseguir este fin consiste en hacer participar a la gente en los asuntos públicos. Sin embargo, esto no significa, por supuesto, que cada uno tenga que participar en el gobierno nacional; hay otras alternativas. Así, por ejemplo, Mill insiste en la importancia de tomar parte en los jurados populares o en el gobierno local, puesto que para realizar tales cometidos se precisan unas determinadas aptitudes que difícilmente adquirirán «aquellos, cuya vida está limitada a vender mercancías o manejar la pluma detrás de un mostrador».²⁵

No obstante, con sólo esta participación no se garantizan las ventajas de la democracia representativa. Mill identifica toda una serie de amenazas a la democracia. Una de ellas es la posibilidad de que el sistema aliente a personas inadecuadas o sin mérito a luchar para conseguir un cargo electivo. Mill está de acuerdo con Platón en que las personas mejor preparadas para gobernar son justamente aquellas personas que probablemente menos querrán hacerlo. O dicho al revés: las cualidades que más probablemente conducirán al éxito en política —la adulación, la duplicidad, la manipulación— son las cualidades que menos deseamos ver en nuestros gobernantes.

Así pues, la democracia representativa debe hacer frente al problema que ya surgió con el régimen de guardianes de Platón: cómo

24. *Ibíd.*, 232 (*ibíd.*, p. 58).

25. *Ibíd.*, 217 (*ibíd.*, p. 43).

protegernos de los líderes indeseables que podrían obtener el poder. Este problema fue tratado en detalle en los *Artículos federalistas* que escribieron James Madison, Alexander Hamilton (1757-1804) y John Jay (1745-1829) y que publicaron en diversos periódicos locales de Nueva York bajo el seudónimo de «Publius» a lo largo de diez meses, entre 1787 y 1788. Estos artículos se escribieron para convencer a los votantes del estado de Nueva York de que ratificaran con su voto la nueva Constitución de los Estados Unidos. Los federalistas defendían lo que ellos llamaban la «república», palabra con la cual se referían más o menos a lo que nosotros hemos venido en llamar democracia representativa. Por otro lado, algunos antifederalistas estaban a favor de soluciones democráticas participativas y planteaban a los federalistas el problema de cómo salvaguardar la democracia representativa de caer en una tiranía electiva. La principal propuesta de los federalistas con respecto a este problema fue adoptar la idea de la «separación de poderes» presente en John Locke y Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755). Éstos habían propuesto que las funciones legislativa, ejecutiva y judicial del gobierno recayeran en manos distintas e independientes. En teoría, con esto se pretendía conseguir que las actividades de cualquiera de estas tres ramas del gobierno fueran controladas por las otras dos y así proteger al pueblo de la corrupción de sus gobernantes.

Mill acepta que es preciso dispersar el poder a través de todas las agencias del estado y crear así un sistema de «frenos y equilibrios», a fin de que aquellos individuos excesivamente ambiciosos tengan pocas posibilidades de aprovecharse de su poder. Pero además de eso sugiere otras medidas para impedir abusos en el proceso democrático. Por ejemplo, propone que se ponga un límite al dinero que una persona puede gastar en una campaña electoral. ¿Cómo podríamos confiar en alguien que está dispuesto a pagar una gran cantidad de dinero para ganar unas elecciones? Esta persona querrá sin duda recuperar luego su inversión. En segundo lugar, Mill propone —algo sorprendentemente— que los miembros del gobierno no perciban ninguna paga. Si no, un escaño en la cámara se convertirá «en el objetivo de todos los aventureros de baja estofa».²⁶ Aquellos individuos que no posean recursos propios, pero sean capaces y aptos a los ojos de cualquiera, pueden recibir donativos privados por parte de sus contribuyentes.

El principal escollo del gobierno representativo, sin embargo, es

26. *Ibid.*, 311 (*ibid.*, p. 133).

la posible conducta de los votantes. Para Mill es vital que los votantes voten de acuerdo con sus ideas del interés general; es decir, voten a favor del candidato que en su opinión tiene mayores probabilidades de mejorar a la ciudadanía y administrar con más eficiencia los asuntos del país en interés de todos. Para ilustrar esta idea emplea una analogía con el jurado popular:

No se le debe entregar éste [su voto] para que lo ejerza a su capricho: sus deseos personales en nada deben influir en su conducta, como no influyen en el veredicto de un jurado. Se trata estrictamente de un deber: el elector está obligado a votar según su opinión más acertada y concienzuda del bien público.²⁷

De ahí la gran importancia que Mill otorga a los jurados populares como una forma de participación. Tal participación educa a los votantes ofreciéndoles una preparación muy concentrada y destilada para la democracia.

La preocupación de Mill es que un votante «ejerza indignamente su derecho atendiendo a su interés personal o al de su clase, o a impulsos de otro sentimiento parecido»²⁸. Asimismo puede ocurrir que los votantes sean tan ignorantes que no perciban correctamente en qué consiste el bien público.

Uno de los remedios que Mill propone para hacer frente al primero de estos problemas es votar públicamente en lugar de hacerlo mediante voto secreto. Como la gente tiene el deber de votar favoreciendo el bien público, es razonable que a uno le puedan pedir cuentas por su voto. Por consiguiente las votaciones deberían quedar registradas públicamente. De este modo la desaprobación pública ayudaría a que la gente no votara para favorecer su propio interés. El problema aquí, tal como Mill reconoce, es el peligro de la coerción. El voto secreto se introdujo precisamente para evitar que algunos individuos poderosos de la localidad presionaran a la gente —especialmente a sus empleados— para que votara en un sentido determinado, bajo amenaza de perder el trabajo u otros favores en caso de desobedecer las instrucciones. El voto secreto convierte en vana la amenaza: con el voto secreto nadie puede saber a quién ha dado uno su voto. Mill cree ingenuamente que este peligro es menor que la posibilidad de un voto «infame» o autointeresado que distorsionaría la votación. La opinión de Mill aquí es sin duda muy cuestionable.

27. *Ibíd.*, 299 (*ibíd.*, p. 123).

28. *Ibíd.*, 302 (*ibíd.*, p. 125).

El otro remedio —para impedir los efectos distorsionadores de los intereses personales o de clase— también conseguirá, espera Mill, neutralizar la influencia de la estupidez y la ignorancia. Éste consiste en que ciertas personas queden excluidas del derecho a voto, al menos temporalmente. Entre ellas cabe incluir a los que son incapaces de «leer, escribir y realizar las operaciones más corrientes de aritmética». Y añade:

Aun en este caso me parece que la asistencia de la parroquia debería ser una exclusión para quien la recibe. Quien no puede sostenerse por su trabajo no tiene derecho a servirse del dinero de otro. Desde que llega al extremo de depender para su subsistencia de los demás miembros de la comunidad abdica su derecho a ser tratado bajo un pie de igualdad con ellos.²⁹

La otra cara de la moneda es que si bien cualquiera que satisfaga las condiciones de Mill tiene derecho a ser escuchado, «¿deben ser iguales estos votos? He aquí una proposición totalmente diferente».³⁰ Mill sostiene que las personas que están particularmente bien cualificadas para juzgar adecuadamente la realidad deberían tener más de un voto. Según él, aquellas personas mejor educadas o más inteligentes deberían ser favorecidas con dos o más votos (aparte de esto, no da detalles precisos).

La mayor preocupación de Mill es que las personas pobres y sin educación —la mayoría numérica— cometan un terrible error por ignorancia o interés de clase. Que elijan a un gobierno que pretenda mejorar la situación de los trabajadores subiendo los impuestos a los ricos, protegiendo de la competencia a las industrias nacionales, reduciendo la incertidumbre en el trabajo, etc. El argumento de Mill en contra de esto es que de este modo sólo conseguirán quitar empuje a la actividad económica e industrial y desalentar el ahorro y la inversión, de forma que al final todos —incluidos los trabajadores— saldrán perdiendo. Los trabajadores están equivocados sobre dónde están sus propios intereses, pero pertenecen a la mayoría, y por lo tanto podrían conducir el país al desastre.

En el capítulo 5 volveremos a tratar la cuestión de la distribución justa de la propiedad. Los detalles del problema no son importantes para el presente argumento. La idea principal consiste simplemente en que Mill desea asegurarse de que la democracia representativa posea determinadas salvaguardias que impidan que

29. *Ibíd.*, 282 (*ibíd.*, p. 105).

30. *Ibíd.*, 283 (*ibíd.*, p. 106).

ésta caiga bajo los dictados de la estupidez y los intereses de clase. La aproximación de Mill a la democracia se basa principalmente en razones instrumentales y en la identificación de las medidas que es preciso adoptar en caso de que exista el peligro de que surjan consecuencias indeseables.

¿Es posible lograr el fin que Mill se propone con el voto plural y la parcial exclusión del derecho a voto? Tal vez; pero aquí hay una cierta tensión en su pensamiento. A fin de proteger a la industria podríamos disponer la votación de tal forma que favoreciera o bien a los ricos o a las personas con educación (esto cree Mill). Él prefiere esta segunda opción porque considera vital que aquellos que sólo tienen un voto puedan aceptar el razonamiento que favorece a otros con más de uno. De suerte que la persona sin educación concede que la persona con educación «entiende el asunto mejor que ella... [y no le sorprende, sino, antes bien], le parece, de acuerdo con la marcha ordinaria de las cosas en cualquier otro orden de intereses, que la opinión de ésta sea tenida en más que la suya propia».³¹ Pero comparemos este argumento con otro:

... observaré que si el votante estima con tanta justicia su aptitud, y desea realmente entregar a otra persona en quien tiene confianza el peso de decidir, no es preciso que haya ninguna disposición constitucional a tal efecto, basta con que el votante pregunte en privado a esa persona de su confianza por quién ha de votar.³²

Esta observación, hecha apenas diez páginas después de la primera, aparece en el contexto de la discusión de la propuesta sobre si debiera haber dos fases en cada elección: primero votamos a un grupo de electores y éstos luego se encargan de elegir a los miembros del parlamento. Mill dedica poco tiempo a tratar esta sugerencia. Piensa que la única justificación posible es que tal vez deberíamos dejar que decisiones tan importantes como la de elegir a nuestros gobernantes las tomaran aquellos que todos reconocemos como sabios. La respuesta de Mill es que si realmente pensamos que estas personas son sabias, entonces tan sólo necesitamos preguntarles qué debemos votar y seguir sus instrucciones. Los críticos de Mill han formulado la misma réplica a su propuesta de voto plural. Si las personas sin educación veneran a las personas con educación, entonces no es necesario dar a estos últimos ningún voto extra, porque los que no tienen educación pueden seguir simplemente

31. *Ibid.*, 284 (*ibid.*, p. 107).

32. *Ibid.*, 294 (*ibid.*, p. 118).

sus opiniones. Pero si no respetan sus opiniones, entonces tampoco estarán de acuerdo con el voto plural. El voto plural es o bien innecesario o bien injustificado.

PROTECCIÓN DE LA MINORÍA

Aunque el caso que acabamos de discutir es un caso en el que, según Mill, la mayoría ignorante terminará perjudicándose a sí misma yendo detrás de lo que erróneamente piensa que es su interés de clase, este tipo de ejemplo plantea quizá el principal problema que inquietaba a Mill acerca de la democracia: el lugar de la minoría que ha perdido en las elecciones. Como hemos visto, Mill está especialmente preocupado por evitar la «tiranía de la mayoría». Por supuesto, la mayoría de nosotros es capaz de aceptar formar parte del equipo perdedor de vez en cuando. Sin embargo, en ocasiones, habrá mayorías inalterables que ganarán votación tras votación dejando al grupo minoritario permanentemente derrotado e ignorado. Por eso, en *El Gobierno representativo*, Mill hace grandes esfuerzos para garantizar a las minorías una representación en el parlamento. Proclama estar a favor de un sistema de representación proporcional muy sofisticado y complicado (y posiblemente incoherente) que permitiría a una persona transferir su voto a un candidato de otro distrito electoral en caso de que su candidato preferido le fallara. Con éste y otros medios semejantes deberíamos ser capaces de asegurar la representación de muchas minorías en el parlamento.

No obstante, una cosa es la representación y otra la protección. Una minoría representada en el parlamento todavía puede ser derrotada en el parlamento. Pero entonces las medidas propuestas no tendrán los efectos esperados. Aunque la minoría esté representada, todavía será posible que bajo un sistema de gobierno basado en la mayoría haya opresión por razones de clase, raza o religión. El único modo de asegurarnos que esto no ocurra, en un sistema democrático, es dar muchos más votos a las personas moralmente más ilustradas. Pero esto nos devuelve a una posición cercana a la de Platón.

De hecho, la solución de Mill a este problema —como veremos en el próximo capítulo— consiste en restringir la esfera legítima de la actividad del gobierno. Hay ciertos temas que simplemente no son de la incumbencia del gobierno o de la mayoría. Por lo tanto, el gobierno no puede entrometerse en determinados aspectos de la vida de las personas; los individuos tienen determinados derechos y libertades en los cuales el gobierno no puede interferirse.

Sin embargo, a modo de valoración final del modelo de democracia de Mill, podemos observar que éste sufre de una versión del mismo tipo de tensión que tenía el sistema de Rousseau. El problema con la solución de Rousseau estriba en que sólo podemos esperar que la democracia dé lugar a decisiones acordes con la voluntad general si restringimos severamente la libertad de los ciudadanos. Dicho de otro modo, para justificar la democracia instrumentalmente es preciso renunciar a la deseada consecución de las virtudes gemelas de la libertad y la igualdad. Mill sacrifica la igualdad en beneficio de la libertad. Así como algunos ciudadanos, por razones educativas y económicas, quedan excluidos del derecho a voto, otros obtienen más de un voto. El sistema de Mill se decanta más hacia Platón de lo que él mismo está dispuesto a admitir. Quizá Mill debería haber tenido más fe en las capacidades y virtudes de la gente pobre sin educación. O tal vez cualquier sistema democrático está condenado al compromiso.

Conclusión

Uno de los resultados de nuestra discusión es que existen pocas probabilidades de hallar una defensa instrumental de la democracia que a la vez incorpore los valores de la igualdad y la libertad en un sistema factible. Además, por mucho que limitemos la libertad y la igualdad, no hay ninguna razón para creer que las democracias toman necesariamente mejores decisiones que los otros tipos de sistemas políticos. De hecho es posible concebir sistemas que aúnen una amplia investigación de mercado con una dirección por parte de sabios administradores que casi con total seguridad funcionarían mejor. Sin embargo, hay poca gente dispuesta a renunciar a la democracia por estas razones. ¿Por qué?

Naturalmente, la respuesta debe ser que para nosotros la democracia no tiene valor solamente como un procedimiento de toma de decisiones, sino por otra razón al menos. ¿Pero cuál es esta razón? Consideremos, por ejemplo, las elecciones de 1994 en Sudáfrica. La realización de estas elecciones —el hecho de que tuvieran lugar, más incluso que su resultado— fue celebrada en todo el mundo. Era la primera vez que los sudafricanos negros gozaban del derecho de votar. Pero ¿por qué se consideraba esto tan importante? Por supuesto, el motivo de celebración no consistía solamente en que ahora los sudafricanos negros tendrían más posibilidades de ser tratados con justicia que en el pasado, aunque esta razón formaba, sin duda, parte de la alegría colectiva. Antes bien, parece que lo más

importante era que el mero hecho de tener voto constituía un modo de dejar constancia de que finalmente se reconocía que los ciudadanos sudafricanos negros también eran dignos de respeto. El hecho de que la gente tenga derecho a voto denota un determinado valor simbólico o expresivo. En este caso, simboliza que, en un aspecto al menos, los ciudadanos sudafricanos negros y blancos están políticamente en pie de igualdad. Tener derecho a votar, pues, parece importante independientemente de lo que la gente haga luego con su voto.

Para ver esto mismo en otro contexto, consideremos el argumento comúnmente utilizado a principios del siglo XX para negar el voto a las mujeres. Muchas veces se decía que las mujeres no necesitaban votar porque los intereses de las mujeres casadas coincidían con los de sus maridos, y los intereses de las mujeres solteras coincidían con los de sus padres. Hay tantos errores en este argumento que es difícil saber por dónde empezar. Presentemos tan sólo algunas objeciones. En primer lugar, ¿por qué una persona no puede dejar constancia de sus propios intereses? Por otro lado, en segundo lugar, aun cuando las cosas fueran simplemente así, ¿por qué constituiría esto una razón para dar el voto a los hombres y negárselo a las mujeres, y no al revés? En tercer lugar, tal vez la suposición sea falsa. ¿Por qué deberíamos suponer que las mujeres tienen los mismos intereses que sus padres o maridos? La cuarta objeción es la más contundente. Tengan o no las mujeres los mismos intereses que los hombres, es insultante y degradante dar un voto a los hombres y negárselo a las mujeres. El sufragio universal es una forma de expresar la idea de que pensamos que a las mujeres, al igual que a los hombres, se les debe un respeto como ciudadanas.

Decir que todos los que tienen derecho a voto han de ser respetados como ciudadanos es una cosa. ¿Pero es preciso añadir además de eso que a todos los ciudadanos se les debe un igual respeto o han de ser respetados como iguales? Acabamos de ver una propuesta según la cual a pesar de que en principio todos tenemos voz y voto, a veces es necesario retirar este derecho a algunos individuos y dar a otros más de un voto. Tal es la propuesta del voto plural de John Stuart Mill. Vale la pena observar que ningún eminente pensador parece haber estado de acuerdo con Mill en esto. Pocos han sentido la necesidad siquiera de ofrecer argumentos para reforzar su desacuerdo. ¿Por qué? Pues porque la propuesta de Mill no respeta la idea de que la democracia es un modo de expresar un *igual* respeto para todos. Quizá por esto retiramos el derecho de voto a los criminales: con su conducta han perdido el derecho a un igual respeto.

¿Puede decirse alguna cosa más en defensa del tipo de sistema democrático que tenemos actualmente? Tal vez lo mejor que podemos añadir sea lo siguiente. Tenemos que aceptar que, en el mundo contemporáneo, sin estructuras de autoridad coercitivas no sería posible sobrevivir. Ahora bien, si tales estructuras existen, entonces es preciso que haya personas que ocupen los lugares pertinentes en ellas: es decir, que haya gobernantes. En siglos pasados, tal vez los seres humanos hayan estado dispuestos a aceptar la idea de que algunas personas gobiernan merced a un supuesto derecho natural. Quizá hayan creído que estas personas fueron nombradas por Dios para ocupar el cargo. Pero actualmente ya no podemos aceptar razonamientos de este tipo. Ahora sólo aceptamos que unos individuos tienen derecho a gobernar si han sido nombrados por el pueblo y pueden ser destituidos por el pueblo. Es decir, la democracia nos permite responder de un modo aceptable la pregunta «¿por qué deberían gobernar éstos?» o «¿qué es lo que convierte en legítimo su gobierno?». Naturalmente, por medios democráticos también podemos ejercer algún tipo de control sobre la conducta de nuestros gobernantes. Tal vez esto sea lo máximo a lo que podemos aspirar, tanto en términos de estructura política cuanto en términos de defensa última de la democracia moderna.

EL LUGAR DE LA LIBERTAD

Mill sobre la libertad

La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente.¹

UN SIMPLE PRINCIPIO

Tan pronto como la democracia está en su lugar, ¿le queda al filósofo político algún trabajo por hacer? Los optimistas creen que el trabajo de la filosofía política termina tan pronto como obtenemos un procedimiento democrático de toma de decisiones. Entonces podemos dejar que el proceso equitativo de la máquina electoral resuelva todas las cuestiones. Desgraciadamente, como ya observamos en el capítulo anterior, aunque tal vez sea el mejor sistema concebible, la democracia no es un remedio para todos los males. Además, como Mill sugirió, la democracia también nos expone a ciertos peligros: particularmente, a la amenaza de la tiranía de la mayoría. Es ingenuo pensar que la implantación de la democracia eliminará toda injusticia. El hecho de que «el pueblo» haga las leyes no excluye la posibilidad de que la mayoría apruebe leyes opresivas o injustas para la minoría. De un modo u otro, es preciso proteger a la minoría.

La solución de Mill a este problema puede parecer sorprendente. Tras argumentar a favor de las virtudes de la democracia representativa, a continuación propone limitar severamente sus poderes.

1. John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 135 (John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, p. 68).

Su libro *Sobre la libertad* (publicado, de hecho, con anterioridad a *Del gobierno representativo*) versa sobre la cuestión de «la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo».² Mill argumenta a favor de reservar importantes poderes al individuo. La actuación estatal, al igual que el uso adecuado de la opinión pública como forma de generar opiniones y conductas, tiene sus límites.

¿Cuánto poder debe tener el estado? Hemos visto que hay todo un abanico de posibilidades como respuesta a esta pregunta. En un extremo, el anarquista afirma que ninguno de los poderes del estado está justificado en absoluto. Esta afirmación parece ser equivalente a la concepción según la cual no existen límites aceptables a la libertad del individuo, o no al menos del tipo que el estado impone. En el otro extremo, los defensores del gobierno absoluto como Hobbes arguyen que el estado no está para nada obligado a prestar atención alguna a las libertades de sus súbditos. El estado puede imponer las reglas y restricciones que considere oportuno.

Entre estos dos polos se extiende una amplia gama de posibilidades. Al no estar de acuerdo ni con el anarquismo ni con el absolutismo, Mill intentó determinar qué posición debía ocupar él entre todas estas posibilidades. ¿Por qué rechazó Mill —el campeón de la libertad— el anarquismo, al que muchos consideran la consecución más alta de la libertad individual? Como vimos en el capítulo 2, Mill creía que si damos una libertad ilimitada a los individuos, algunos de ellos aprovecharán sin duda la ausencia de gobierno para abusar de su libertad y explotar a otros individuos. Por eso escribió que «todo lo que da algún valor a nuestra existencia depende de la restricción impuesta a las acciones de los demás».³ Vivir en la anarquía significa vivir sin leyes; pero en esa situación, señala Mill, nuestras vidas apenas tendrían ningún valor. Por otro lado, Mill da por sentado que la tiranía no constituye ya una opción con posibilidades; por eso su preocupación ahora es determinar cuál es el equilibrio correcto entre libertad y autoridad.

¿A tenor de qué puede el estado interferirse prohibiendo a las personas hacer lo que quieren hacer u obligándolas a actuar en contra de sus deseos? Mill observa que distintas sociedades han «resuelto» este problema de distintos modos. Algunas, por ejemplo, han impedido la práctica de determinadas religiones o hasta incluso han suprimido completamente la religión. Otras aplican una censura sobre la prensa y los medios. Muchas de ellas penalizan deter-

2. *Ibíd.*, p. 126 (*ibíd.*, p. 57).

3. *Ibíd.*, p. 130 (*ibíd.*, p. 62).

minadas prácticas sexuales. En Gran Bretaña, por ejemplo, las relaciones homosexuales fueron ilegales hasta la década de 1960 y actualmente, si bien la prostitución no es ilegal en este país, sigue siendo contrario a la ley que las prostitutas vayan en busca de clientes. Todos estos casos son limitaciones a la libertad de las personas realizadas mediante el poder del estado. ¿Tiene derecho el estado a interferirse de este modo en la vida y la libertad de las personas?

Mill quiere encontrar un principio, o un conjunto de principios, que nos permita resolver cada caso según sus propios méritos antes que dejar el asunto en manos de las costumbres arbitrarias y la moral tradicional —el gran enemigo de Mill—. Su respuesta es tan radical como alentadoramente simple. El principio de libertad de Mill (mencionado al principio de este capítulo) dice que uno puede limitar justificadamente la libertad de acción de una persona sólo si las acciones de esta persona amenazan con hacer daño a otra persona. Para muchos lectores modernos este principio (llamado también «principio del daño») será algo obvio. Sin embargo, durante la mayor parte de la historia no ha sido considerado tan obvio. Durante siglos, las personas han sido perseguidas por adorar al dios equivocado, o por no adorar a ningún dios. ¿Pero hacían daño a alguien actuando así, excepto quizá a sus propias almas inmortales? En realidad, la concepción de Mill tampoco es tan obvia para nosotros actualmente. Imaginemos que un amigo nuestro está sucumbiendo a su adicción a las drogas. ¿Sólo podemos interferirnos con rotundidad para detenerle cuando haya probabilidades de que cause daño a otros? Este ejemplo plantea toda una serie de cuestiones con respecto a la interpretación y plausibilidad del principio de Mill. Probablemente ninguna sociedad, pasada o presente, haya vivido jamás de acuerdo con este principio tal como Mill pretendía que se interpretara. De hecho, como veremos, el propio Mill se apartó de algunas de sus consecuencias menos convencionales.

Sin embargo, antes de seguir adelante, vale la pena detenernos en una parte del enunciado del principio de libertad de Mill. Según Mill, este principio ha de aplicarse a «un miembro de una comunidad civilizada». ¿Quiere esto decir que está dispuesto a aceptar la imposición de restricciones a la libertad de los incivilizados? En realidad, sí. Mill afirma explícitamente que el principio está pensado para ser aplicado solamente a seres humanos «en la madurez de sus facultades».⁴ Los niños y los «bárbaros» quedan fuera, porque «la libertad, como un principio, no tiene aplicación a un estado de

4. *Ibíd.*, p. 135 (*ibíd.*, p. 68).

cosas anterior al momento en que la humanidad se hizo capaz de mejorar por la libre y pacífica discusión».⁵

La idea de Mill es que la libertad tan sólo tiene valor bajo determinadas circunstancias. En ausencia de tales circunstancias, la libertad puede causar un gran daño. Los niños no deben tener la libertad de escoger si quieren o no quieren aprender a leer; además de esto, Mill compartía la opinión victoriana de que hay personas «retrasadas» a las que es preciso tratar como niños. Lo importante aquí no es si Mill estaba equivocado o no acerca de cómo tratar a los bárbaros, sino la condición que puso para la aplicación del principio de libertad. El valor de la libertad reside en ser un medio para mejorar, para lograr el progreso moral. Bajo ciertas circunstancias, la libertad dará lugar con toda probabilidad a resultados contrarios al progreso moral y entonces será conveniente recurrir a otros medios. Sin embargo, a Mill no le cabe ninguna duda de que cuando la sociedad ha madurado —cuando hemos progresado hasta un determinado nivel— las interferencias del estado sobre las acciones de los individuos han de ser reguladas por el principio de libertad.

UN EJEMPLO: LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO

Una de las más firmes convicciones de Mill es que debe haber una total libertad de pensamiento y de discusión. Casi una tercera parte de *Sobre la libertad* está dedicada a estas libertades tan vitales, aunque también acepta que a veces se impongan determinadas limitaciones a lo que uno puede decir en público.

La primera cosa que según Mill hemos de tener presente es que no hay ninguna razón para silenciar una opinión por el solo hecho de ser impopular: «Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad.»⁶ En realidad, dice Mill, tenemos muy buenas razones para alegrarnos de que se defiendan opiniones impopulares también. Suprimirlas sería cometer un «robo a la raza humana, tanto a las generaciones futuras como a la actual». ¿Por qué? Mill sostiene que independientemente de que la opinión controvertida sea verdadera, falsa o una mezcla de verdad y falsedad, lo cierto es que no ganaremos nada sofocando su voz. Si suprimimos una opinión

5. *Ibid.*, p. 136 (*ibid.*, p. 69).

6. *Ibid.*, p. 142 (*ibid.*, p. 77).

verdadera (o parcialmente verdadera), entonces perdemos la oportunidad de canjear el error —total o parcial— por la verdad. Por otro lado, si suprimimos una opinión falsa también perdemos algo en otro sentido: perdemos la oportunidad de desafiar, reconsiderar y tal vez reafirmar nuestras opiniones verdaderas. Por consiguiente, sea lo que fuere, no ganamos nada suprimiendo la opinión en cuestión.

¿Se hace daño realmente cuando se suprime una opinión falsa? Para responder a esta pregunta primero debemos preguntarnos cómo podemos estar seguros de que una opinión es falsa. El aspirante a censor puede afirmar que tiene la certeza de que la opinión tradicionalmente sostenida es verdadera; sin embargo, como señala Mill, existe una gran diferencia entre *tener uno la certeza de que una opinión es verdadera* y *que esa opinión sea verdadera*. No darse cuenta de esto es presuponer la posibilidad de la infalibilidad, pero la historia proporciona sobradas pruebas de lo erróneo que es este supuesto. La historia nos muestra cómo muchas creencias que una vez se tomaron por evidentes, al cabo de unas generaciones no sólo fueron consideradas falsas, sino además absurdas. Pensemos, por ejemplo, en esa gente que ahora pretende sostener la opinión tan extendida en otro tiempo de que la tierra es plana.

Con algo más de dramatismo, Mill nos recuerda también los casos de Sócrates y Jesús: el primero fue ejecutado por impiedad e inmoralidad, y el segundo por blasfemia. Los dos fueron juzgados por honestos jueces actuando de buena fe. Y los dos murieron en sociedades donde el supuesto de infalibilidad hizo que se aplicaran leyes prohibiendo la defensa de opiniones contrarias a las tradiciones establecidas. Evidentemente, en la actualidad, es poco probable que en las sociedades occidentales se ejecute a la gente por sus creencias. Lo importante, sin embargo, es subrayar que los sistemas morales de la filosofía socrática y del cristianismo fueron suprimidos porque entraban en conflicto con opiniones establecidas «de las que se sabía con certeza» que eran verdad. Esto ilustra el pensamiento de que la raza humana puede cometer errores monumentales. En ningún caso, piensa Mill, tenemos el derecho de reclamar la infalibilidad.

Otro ejemplo nos ayudará a ilustrar y ampliar el punto de vista de Mill. Se dice que la antigua biblioteca de Alejandría, uno de los tesoros del mundo antiguo, llegó a tener más de 700.000 volúmenes. Sin embargo, en el año 640 d. de C., los árabes, comandados por 'Amr, tomaron Alejandría y, según el relato del escritor posterior Abulfaragius (al parecer, una fuente poco fiable), esto fue lo que le ocurrió a la biblioteca:

Juan el Gramático, un famoso filósofo peripatético, que se encontraba en Alejandría en el momento de la captura de la ciudad por los árabes, pidió a 'Amr, de cuya alta estima gozaba, que le diera la biblioteca real. 'Amr le contestó que no dependía de él satisfacer una petición como ésa, pero prometió informar de su deseo al califa. Al parecer, el califa Omar al oír la petición de su general, replicó que si esos libros contenían la misma doctrina que el Corán, entonces no servían para nada, puesto que el Corán ya contiene todas las verdades necesarias; pero que si contenían alguna doctrina contraria a ese libro, entonces debían ser destruidos; consecuentemente, ordenó quemar todos los libros, trataran de lo que trataran. Siguiendo este orden, los libros fueron repartidos por los distintos baños públicos de la ciudad, de los cuales había entonces un gran número, y allí, durante seis meses, sirvieron para alimentar el fuego.⁷

Es una lástima que los árabes no tuvieran *Sobre la libertad* en sus manos, porque habrían hecho bien en reflexionar un momento y prestar atención a Mill cuando dice: «Existe la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación.»⁸ Sin embargo, antes de ponernos eufóricos, deberíamos tomar nota también de los comentarios de Rousseau sobre la historia de la biblioteca:

Nuestros sabios han citado este razonamiento como el colmo del absurdo. Sin embargo, imaginaos a Gregorio Magno en lugar de Omar, y el Evangelio en lugar del Corán: la biblioteca hubiera sido quemada, y quizá sería ése el rasgo más hermoso de la vida de ese ilustre pontífice.⁹

Rousseau escribió el *Discurso sobre las ciencias y las artes* en 1750 con motivo del concurso organizado por la Academia de Dijon acerca de la cuestión «Si el restablecimiento de las Ciencias y las Artes ha contribuido a depurar las costumbres». ¿Por qué habría constituido la quema de libros el acto más elogiable de la vida de Gregorio el Grande? Rousseau nos cuenta cómo le sobrevino la solución a todas estas preocupaciones en el camino de París a Vienes, cuando se dirigía a visitar a Diderot, quien había sido encarcelado por sedición. Se dio cuenta, dice, que el progreso en las

7. Citado en la *Encyclopedia Britannica*, 11.ª ed., 1910-1911, i-ii, p. 570.

8. *On Liberty*, p. 145 (*Sobre la libertad*, p. 80).

9. J.-J. Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences*, p. 26n (J.-J. Rousseau, «Discurso sobre las ciencias y las artes», en J.-J. Rousseau, *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 301).

ciencias y las artes había causado más infelicidad que felicidad y además había corrompido las costumbres públicas. Incapaz de proseguir el viaje, se sentó a escribir rápidamente esta idea tan controvertida en un borrador con el cual finalmente ganaría el premio. Es difícil figurarse una opinión más alejada del punto de vista de Mill. Rousseau llega a sugerir incluso realizar una plegaria: «Dios todopoderoso, tú que tienes en tus manos los espíritus, líbranos de las luces y de las funestas artes... devuélvenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y que son preciosos ante ti.»¹⁰. Sin embargo, por debajo de la retórica rousseauiana late una seria objeción al proyecto de Mill. ¿Es correcto suponer que siempre es mejor conocer la verdad que restar en la ignorancia? El argumento de Mill parece suponer implícitamente que el conocimiento conducirá a la felicidad, pero ¿por qué deberíamos creer esto? Del mismo modo que a veces un individuo puede llevar una vida feliz ignorando por completo las verdaderas opiniones que tienen las personas de su círculo de amistades sobre ella, presumiblemente habrá también ocasiones en las que una sociedad obtendrá sus mayores beneficios creyendo falsas opiniones o restando en la ignorancia. Quizá la verdad sea demasiado difícil de aceptar o disuelva los vínculos sociales. Esto es lo que se oye muchas veces en relación con la creencia en Dios y la vida después de la muerte. Según este argumento, la gente tiene que creer no porque exista Dios o una vida después de la muerte —la haya o no—, sino porque a menos que estas creencias sean ampliamente compartidas la sociedad sucumbirá al egoísmo y a la inmoralidad. Por consiguiente, no debemos permitir la propagación del ateísmo, ya que si éste prende, la sociedad se desintegrará. Aceptemos o no este argumento, la realidad es que no necesitamos tener mucha imaginación para percatarnos de que los seres humanos estaríamos mucho mejor si desconociéramos algunas verdades científicas —como, por ejemplo, las que llevaron al desarrollo de las armas nucleares.

¿Deberíamos pues a veces oponernos a que exista libertad de pensamiento? El argumento que acabamos de considerar sostiene que no deberíamos basarnos en la verdad de las opiniones recibidas, sino en su utilidad, su importancia para la sociedad. Conforme a esto, podemos tener buenas razones para suprimir una opinión aun cuando ésta sea verdadera. Este argumento en contra de la libertad de pensamiento parece poderoso, pero también lo es la réplica de Mill. Todo depende de la teoría de que la paz social preci-

10. *Discourse on the Arts and Sciences*, p. 27 («Discurso sobre las ciencias y las artes», p. 174).

sa de una determinada opinión y de que la opinión contraria a ésta será destructiva para la paz. Pero ¿por qué deberíamos pensar que el abandono de la creencia en Dios conducirá a la disolución de la sociedad? ¿O por qué deberíamos pensar que el conocimiento de la estructura del átomo ocasionará más daño que bien? Nuestras opiniones son tan falibles en esta cuestión como en cualquier otra. Como dice Mill:

La utilidad de una opinión es en sí materia opinable, tan discutible como la opinión misma y exige, con la misma fuerza que ella, una discusión. Juez tan infalible es necesario para decidir si una opinión es nociva como para decidir si es falsa...¹¹

De hecho, nos recuerda Mill, los romanos prohibieron el cristianismo por temor al daño que supuestamente infligiría a la conservación de la sociedad.

Con todo, la situación no es tan clara como Mill quiere hacernos creer. Si no podemos saber con seguridad si creer la verdad nos conducirá a la felicidad o al daño, entonces tenemos los mismos motivos para permitir la libertad de pensamiento que para prohibirla. Por lo tanto, Mill ha de suponer que, en general al menos, creer la verdad será un modo de conseguir la felicidad.

Si esto es cierto, ¿qué daño se causa suprimiendo una opinión falsa? Según Mill, aun cuando pudiéramos saber que es realmente falsa, existirían razones muy poderosas en contra de suprimirla. Si no les presentamos desafíos, nuestras opiniones, «por muy verdaderas que sean, serán tenidas por dogmas muertos y no por verdades vivas, mientras no puedan ser total, frecuente y libremente discutidas».¹² Como dice Mill, nos dormimos en el puesto de vigilancia «tan pronto como el enemigo deja libre el campo».¹³ Existe el peligro de que si nuestra opinión no recibe constantes desafíos y necesita ser defendida, se pierda o se debilite su verdadero significado, «perdiendo su vital efecto sobre el carácter y la conducta; el dogma se convertirá en una profesión meramente formal, ineficaz para el bien».¹⁴ No obstante, tal vez el mayor peligro consista en la posibilidad de que ante una presentación brillante de la falsa opinión contraria los paladines de la verdad recibida sean incapaces de defender su posición. No sólo pueden caer en ridículo, sino que además puede ocurrir que la opinión falsa gane una popularidad que no se merece, dando lugar así a desastrosas consecuencias.

11. *On Liberty*, p. 148 (*Sobre la libertad*, p. 84).

12. *Ibid.*, p. 161 (*ibid.*, p. 100).

13. *Ibid.*, p. 170 (*ibid.*, p. 110).

14. *Ibid.*, p. 181 (*ibid.*, p. 123).

Esto es lo que ocurrió, según algunos, con la teoría evolutiva en Estados Unidos. Si bien los creyentes del darwinismo en ese país se percataron de que la teoría tenía algunos defectos, jamás se tomaron en serio la posibilidad de que una persona inteligente y formada científicamente pudiera no aceptar la amplia verdad de la teoría evolutiva en alguna de sus formas. Consecuentemente, cuando los hábiles y bien organizados fundamentalistas religiosos empezaron a lanzar y a mezclar deliberadamente objeciones sutiles y plausibles al darwinismo con su propia defensa de la «ciencia de la creación» —la creencia literal en el Viejo Testamento—, el *establishment* darwiniano fue incapaz de recoger el guante. De este modo, los creacionistas desarrollaron una solución proporcional a los méritos científicos (nulos) de su teoría. Muchos americanos —en algunos estados del sur son mayoría— todavía creen que no debería enseñarse la teoría evolucionista en la escuela.

Hasta ahora hemos considerado dos tipos de caso: cuando la nueva opinión es verdadera, y cuando la nueva opinión es falsa. En cada uno de ellos, permitir expresar la opinión es bueno, no dañino. Existe un tercer caso en el que esto todavía es más claro: cuando los dos bandos enfrentados de la disputa poseen una parte de la verdad. Éste es el caso más frecuente de todos. El único modo de que aflore finalmente la verdad es dejar que todas las partes en disputa discutan libre y extensamente entre sí. Así pues, concluye Mill, en cualquier circunstancia la humanidad se beneficiará de la expresión de opiniones contrarias a la ortodoxia actual y por consiguiente la censura no será jamás justificable.

DAÑO A OTROS

Aunque la censura no sea jamás justificable, Mill acepta que en determinadas ocasiones se limite la libertad de expresión. Mill pone el siguiente ejemplo:

La opinión de que los negociantes en trigo son los que matan de hambre a los pobres, o que la propiedad privada es un robo, no debe ser estorbada cuando circula simplemente a través de la prensa, pero puede justamente incurrir en un castigo cuando se expresa oralmente ante una multitud excitada reunida delante de la casa de un comerciante en trigos, o cuando se presenta ante esa misma multitud en forma de cartel.¹⁵

15. *Ibíd.*, p. 184 (*ibíd.*, pp. 126-127).

El hecho de que la libertad de expresión, como en este caso, pueda dar lugar a situaciones en las que se causará daño a otros es suficiente, piensa Mill, para incluirla dentro de las actividades que el gobierno debería regular.

Hasta ahora hemos visto cómo, según Mill, sólo podemos interferirnos en la libertad de un adulto para impedir el daño o la amenaza de daño a otros. En algunos casos estará justificado el uso de la fuerza, mientras que en otros la presión social será la restricción más apropiada. Pero ¿a qué se refiere Mill con «daño»? Imaginemos que un grupo de personas quiere fundar una nueva religión y practicar sus ritos en privado. En opinión de Mill, en la medida en que estas personas no intenten obligar a nadie a sumarse a su religión, la sociedad no tiene derecho a inmiscuirse. ¿Por qué no? Pues porque su conducta no hace daño a nadie. Ahora bien, el fanático de otra religión ya establecida objetará en seguida que esto no es cierto, puesto que la conducta de esta gente le causa obviamente un daño a él. En primer lugar, dirá, su conducta pagana le ofende y angustia enormemente. Pero no sólo eso: esta gente está frustrando sus planes de convertir a todo el mundo a la verdadera religión — la suya—. No es verdad, pues, que no causen ningún daño.

Existe otro modo de exponer esta objeción. Podemos clasificar las acciones en dos clases: la clase de acciones que sólo implican a uno mismo, y la clase de acciones que implican a otros. Las acciones que implican a otros afectan o involucran como mínimo a otra persona más —aparte de a uno mismo—. Las acciones que sólo implican a uno mismo conciernen únicamente al propio agente —y si involucran a otros esto es por su libre consentimiento—. El principio de libertad de Mill viene a decir que podemos regular y supervisar las acciones que implican a otros, pero no podemos inmiscuirnos en las acciones que sólo implican a uno mismo. Hasta aquí todo bien. Sin embargo, los críticos piden a Mill un ejemplo de una acción que sólo implique a uno mismo y que pueda formar parte de este reino protegido. Y el problema aquí es que pongamos el ejemplo de acción que pongamos, los críticos de Mill siempre hallarán a terceras personas afectadas por esa acción. Por ejemplo, mi decisión de llevar zapatos azules o marrones, de entrada, parece ser un caso claro de acción que sólo me implica a mí mismo. Ahora bien, los fabricantes de betún para zapatos marrones preferirán sin duda que me ponga zapatos marrones. Además, es posible que mis amigos de refinada sensibilidad se sientan incómodos y molestos si resulta que llevo unos zapatos inapropiados para la ocasión. De suerte que incluso un ejemplo tan trivial como éste parece convertirse en un caso de acción que implica a otros. Tal vez si ponemos todo nuestro em-

peño en ello podamos encontrar algún caso de acción que sólo implica a uno mismo. Por ejemplo, si vivo solo, es difícil ver cómo puede afectar a otros mi decisión de dormir boca abajo o boca arriba (aunque posiblemente los fabricantes de almohadas quieran dar su opinión al respecto, al igual que los servicios de salud querrán decirme de qué modo tengo más probabilidades de evitar el dolor de espalda). De todas formas, si los únicos ejemplos a los que podemos recurrir son éstos, Mill está perdido. Si resulta que el principio de libertad únicamente da libertad al individuo para acciones que sólo implican a uno mismo interpretadas en este sentido, entonces este principio tiene un campo de aplicación muy limitado.

Por lo tanto, está claro que Mill no quería que se le interpretara de este modo. Mill estaba convencido de que no podemos dejar la esfera de la libertad en manos de los «gustos y disgustos» de la sociedad. Era obvio, pues, que necesitaba trazar una distinción entre acciones que la sociedad o los miembros de la sociedad encuentran ofensivas o molestas, y acciones que causan *daño*. Sentirse molesto o disgustado, para Mill, no sería sufrir un daño. ¿Qué quería decir entonces con daño?

Mill utiliza a menudo el término «interés» en sus enunciados del principio de libertad. Así, por ejemplo, afirma que su concepción autoriza «el control externo de la espontaneidad individual sólo respecto a aquellas acciones de cada uno que afectan a los intereses de los demás». ¹⁶ Daño, pues, ha de entenderse a veces como «daño a los intereses». Interpretado de este modo, entonces, el principio de libertad dice esencialmente «actúa como quieras mientras no dañes los intereses de otra persona».

Esto nos ayuda un poco. Por desgracia, sin embargo, nadie parece haber sido capaz de ofrecer una definición adecuada de «interés» en este sentido. Este término se usa habitualmente en relación con intereses de tipo económico. Si alguien tiene un interés económico en un negocio, entonces está en posición de ganar o perder dinero en función de si el proyecto marcha bien o mal. Sin embargo, Mill no se refería exclusivamente al bienestar económico de la gente. En consecuencia, hemos de añadir que los individuos tienen, como mínimo, un interés en su protección y seguridad personal. Así, el asesinato, el asalto, la violación, el robo, la estafa son acciones que dañan los intereses de la persona atacada o estafada. Por consiguiente, el principio de libertad nos permitiría restringir acertadamente la libertad de acción de los individuos a fin de impedir que ocurran actos de este tipo.

16. Ibid., p. 136 (ibíd., p. 69).

Pero aquí debemos ir con cuidado. Mill no afirma que la sociedad tenga derecho a interferirse en la libertad de acción de alguien tan pronto como éste amenaza con dañar sus intereses. Antes hemos visto un ejemplo que ilustraba esto. Mi decisión de llevar zapatos negros puede, en cierta medida, ser perjudicial para los intereses de los fabricantes de betún marrón, pero esto no les da, según Mill, derecho a interferirse en mi decisión. De hecho, el propio Mill señala otros casos mucho más graves que éste: «Cualquiera que tiene éxito en una profesión recargada, o en un concurso cualquiera, que es preferido a otro en la lucha para conseguir un objeto que ambos desean se beneficia con la pérdida de otros, con sus esfuerzos frustrados y con sus desengaños.»¹⁷ Mill piensa que el principio de libertad no excluirá ninguna de estas actividades competitivas a pesar de su potencial para dañar notablemente los intereses de los perdedores. Está claro, pues, que todavía no hemos llegado hasta el fondo del principio de libertad. En la concepción de Mill, dañar los intereses de otro no es suficiente (no es una condición suficiente) para restringir justificadamente la libertad de alguien. En realidad, más adelante veremos que hay razones para preguntarnos si Mill creía siquiera que fuese una condición necesaria. Si queremos seguir avanzando en el argumento debemos ampliar nuestra perspectiva.

La justificación del principio de libertad

[El hecho de vivir en sociedad hace indispensable] que cada uno se obligue a observar una cierta línea de conducta para con los demás. Esta conducta consiste ... en no perjudicar los intereses de otro; o más bien ciertos intereses, los cuales, por expresa declaración legal o por tácito entendimiento, deben ser considerados como derechos.¹⁸

LIBERTAD, DERECHOS Y UTILIDAD

En el pasaje que acabamos de citar, Mill recurre a una nueva idea: la idea de intereses que deberían ser considerados derechos, o «intereses basados en derechos». Tal vez esto nos ayude a comprender el principio de libertad. Por ejemplo, así como hay leyes para hacer efectivo mi derecho a mantener mis propiedades contra los intentos de otros de obtenerlas por la fuerza, no tengo ningún derecho similar a recibir protección contra la competencia econó-

17. *Ibíd.*, p. 227 (*ibíd.*, p. 179).

18. *Ibíd.*, p. 205 (*ibíd.*, p. 152).

mica. En realidad, existe una gran cantidad de intereses que no dan lugar habitualmente a reclamaciones de derecho. Cuando mi tía rica decide desheredarme, su decisión perjudica mis intereses, pero no viola mis derechos.

Esta aproximación parece prometedora, pero aquí es preciso considerar dos importantes cuestiones. Primero: ¿cómo sabemos cuáles son nuestros derechos? Imaginemos que reclamo un derecho de protección para mi negocio frente a mis competidores. ¿Qué puede decir Mill para demostrar que no tengo tal derecho? Segundo: es muy extraño que Mill utilice el concepto de derecho en este punto tan crucial de la argumentación. Pues, antes ha escrito (¿o deberíamos decir más bien que se ha jactado en escribir?): «Debe hacerse constar que prescindo de toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea de derecho abstracto como algo independiente de la utilidad.»¹⁹ ¿Hasta qué punto es esto coherente con el recurso a la idea de «interés basado en derechos»? Esta afirmación de procedimiento contradice aparentemente la apelación explícita a derechos hecha en el pasaje anterior.

Podría pensarse que lo mejor tal vez sea hacer caso omiso de la afirmación de Mill de que no recurrirá a la noción de «derecho abstracto». Pero esto no sirve realmente. Mill tiene muy buenas razones para hacer esa afirmación, tal como podemos comprobar si nos fijamos un momento en la idea de derecho.

En el entorno liberal muchas veces se asume como un axioma fundamental la idea de que las personas poseen determinados derechos básicos. Entre ellos cabría mencionar el derecho a la vida, a la libertad de expresión, a la libre asociación, a la libertad de movimiento, además del derecho a votar y a ocupar un cargo público. Algunos teóricos, si bien no todos, añaden a éstos los derechos que tienen que ver con vivir una vida decente (derecho a una vivienda, a la comida, a una cobertura sanitaria). Actualmente, la mayoría de las veces nos referimos a todo este conjunto de derechos con el nombre de «derechos humanos» o «derechos humanos universales». En el pasado recibían el nombre de «derechos del hombre» o «derechos naturales». Cualquier acto —especialmente cualquier acción por parte de un gobierno— que viole un derecho natural o humano es moralmente incorrecto y debe ser corregido. La idea de que todos tenemos unos derechos que hay que respetar nos es familiar y además nos reconforta. Muchas veces los países que hacen caso omiso de los derechos de sus ciudadanos se ven sujetos a una intensa crítica internacional.

19. *Ibid.*, p. 136 (*ibid.*, p. 69).

Sin embargo, la idea de derecho natural es muy problemática. De hecho, una de las características que al principio hacen tan sugestiva una teoría de los derechos naturales se vuelve luego una de sus principales debilidades. Es decir, la teoría afirma que los derechos naturales son básicos, fundamentales o axiomáticos: son la razón última de todas las decisiones ulteriores. La ventaja de esto es el rigor y orden que confiere a la teoría. La desventaja es que nos quedamos sin poder decir nada más fundamental en defensa de estos derechos. Imaginemos que alguien duda de que haya derechos naturales de ninguna clase. ¿Qué podemos replicarle? Aparte de decir que nuestro adversario no es sincero o está confundido, no parece que nos quede demasiado margen de maniobra. Puede que utilizar la terminología de los derechos naturales sea una buena táctica en aquellas disputas en las que las partes enfrentadas coinciden en creer que existen cosas de ese tipo, pero en caso contrario nos deja desvalidos y sin capacidad para defendernos.

Una dificultad adicional —relacionada con ésta— es que si los derechos naturales poseen un estatus fundamental y por consiguiente no llegamos a ellos por medio de ningún otro argumento, entonces ¿cómo sabemos qué derechos tenemos? Bentham explotó esta dificultad, señalando que si es tan «autoevidente» que las personas poseen derechos naturales, ¿a qué se debe que haya distintas teorías con diferentes ideas sobre qué derechos debiera haber? Existen inconsistencias importantes entre las explicaciones que ofrecen los filósofos políticos. Esto no sólo plantea la cuestión acerca de cómo vamos a resolver el conflicto entre tales explicaciones, sino que además levanta la sospecha de que posiblemente la afirmación que uno pueda hacer sobre qué derechos naturales tenemos sea poco más que la expresión de una opinión personal.

El ataque más conocido de Bentham contra la idea de derechos naturales parte de la observación de que la noción de derecho pertenece habitualmente al ámbito legal. Atribuimos a las leyes la función de distribuir derechos y deberes. Las leyes otorgan a uno el derecho de votar, recibir subsidios, ser protegido por los policías, etc. Según Bentham esto es todo lo que hay en la noción de derecho: «En mi opinión un derecho es el hijo de la ley... Un derecho natural es un hijo que jamás tuvo padre.»²⁰ Si esto es correcto, entonces la idea de derecho natural —la idea de que existe un derecho independiente de la ley del país— no es más que «un disparate haciendo equilibrios».²¹ Sencillamente, tal cosa no puede existir.

20. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, p. 73.

21. *Ibid.*, p. 53.

Por supuesto, no todo el mundo está de acuerdo con el argumento de Bentham. Algunos teóricos como Locke niegan para empezar la premisa mayor de su argumento —según la cual el único modo de crear derechos es mediante decretos legales—. Con todo, Mill se puso del lado de Bentham y se mostró muy suspicaz con respecto a la noción de derecho natural. Por eso dice que no quiere hacer ningún uso de la idea de derecho abstracto. Ahora bien, ¿a qué se debe que luego use la noción de intereses basados en derechos? ¿Se refiere a «aquellos intereses *ya respetados* como derechos por la ley»? Un momento de atención es suficiente para desechar esta posibilidad. Al fin y al cabo, Mill consideraba que su teoría proponía una doctrina crítica de la sociedad de su tiempo que debía dar lugar a reformas radicales. Aceptar el sistema vigente de derechos sería volver a caer en manos de la costumbre y del prejuicio, y esto es justamente lo que Mill quería evitar.

Si Mill no puede aceptar la noción de derechos naturales, ni la de derechos convencionales, ¿a qué puede agarrarse? La respuesta está en la continuación del fragmento donde declara su oposición a los derechos abstractos. Una vez dicho que no hará uso de la idea de derecho abstracto «como algo independiente de la utilidad», añade: «Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo.»²²

Mill pretende defender una concepción de los derechos que no convierta a éstos en algo natural o fundamental, ni en un simple eco de lo que resulten ser las leyes del país. Mill pretende derivar los derechos de la teoría del utilitarismo. En el capítulo 2 hemos dado una ojeada a la teoría utilitarista y además hemos considerado el argumento que utiliza el «utilitarismo indirecto» para justificar los derechos. Merecerá la pena volver a considerar brevemente la misma cuestión antes de mostrar de qué modo esta teoría puede ayudarnos a elucidar la doctrina de la libertad de Mill.

Mill explica y defiende el proyecto utilitarista en su obra *Utilitarismo*. Tal como él lo define, el utilitarismo es la teoría que «mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer».²³ En términos generales, podríamos resumir la doctrina diciendo que el

22. *On Liberty*, p. 136 (*Sobre la libertad*, p. 69).

23. J. S. Mill, *Utilitarianism*, p. 257 (J. S. Mill, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 45-46).

utilitarismo requiere que maximicemos la suma total de felicidad o placer en el mundo. (Esto no es un resumen completo de la concepción de Mill, puesto que él sostiene que algunos placeres —los placeres del intelecto, por ejemplo— son cualitativamente más valiosos que otros —los placeres corporales—. Pero ahora podemos pasar por alto esta dificultad.)

¿Qué relación existe entre la idea de derecho y la de utilidad? Esta relación se hace explícita en *Utilitarismo*: «Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de serme defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general.»²⁴

En resumen, pues, la idea básica consiste en establecer un sistema de derechos que maximice la felicidad general. Es decir, otorgamos a las personas una serie de derechos con la esperanza de que gracias a la estructura que esos derechos crean obtendremos una mayor felicidad que la que obtendríamos con cualquier otro sistema alternativo. Quizá el mejor modo de comprender esto sea ponerse en el lugar de un legislador utilitarista. Imaginemos que tenemos la responsabilidad de ordenar un sistema de leyes y que nos gustaría hacerlo de tal modo que las leyes maximizaran la felicidad. Alguien podría pensar cándidamente que en tales circunstancias tan sólo necesitamos aprobar una ley: «Actúa para maximizar la felicidad.» Pero esto no es tan obvio.

Aquí debemos tener presente la distinción que hicimos en el capítulo 2 entre el utilitarismo directo y el utilitarismo indirecto. Un utilitarista directo piensa que un individuo debe realizar aquella acción que traerá más felicidad que cualquier otra alternativa posible. De acuerdo con esto, como vimos, a veces se afirma que es aceptable castigar a una persona inocente si de este modo se consigue aplacar las iras de la muchedumbre y se logra apaciguar una situación potencialmente catastrófica. El utilitarista directo ha de sopesar la desgracia de la víctima inocente, la probabilidad de que el engaño salga a la luz pública, las posibles consecuencias de permitir que la muchedumbre intente hallar al culpable, y cualquier otro factor relevante para el balance de dolores y placeres que resultará de esa situación. Si la suma dice que castigando al inocente obtendremos la máxima felicidad posible, entonces eso es lo que hay que hacer.

El utilitarista indirecto sigue una estrategia más sutil. En este caso, se acepta que el fin de la ley y la moral consiste en maximizar

24. *Ibíd.*, p. 309 (*ibíd.*, p. 118).

zar la felicidad, pero a la vez se afirma que no alcanzaremos este fin permitiendo que sean los individuos quienes persigan la maximización de la felicidad. Consideremos el ejemplo anterior. Supongamos que es cierto que a veces la utilidad se consigue castigando a cabezas de turco. Supongamos, además, que todo el mundo lo sabe. Cada individuo, pues, es consciente de que existe la posibilidad de que él sea el próximo en ser injustamente inculcado. El hecho de que esto sea conocido probablemente originará una atmósfera de ansiedad y pesimismo. La posibilidad de que se inculpe a alguien injustamente será perjudicial para la felicidad general. Por consiguiente, el utilitarista indirecto puede llegar a la conclusión de que lo mejor que podemos hacer para lograr el fin de la felicidad general es garantizar que nadie será castigado a menos que se demuestre su culpabilidad. Si bien pueden darse unos pocos y muy raros casos en los que saldríamos ganando encontrando una cabeza de turco, a largo plazo, en términos utilitaristas, nos sale más a cuenta garantizar a cada persona la inmunidad —el derecho— frente a una injusta inculpación. Con esto tenemos un esbozo de explicación sobre cómo obtener una teoría utilitarista de los derechos. Aunque sea cierto que, a corto plazo, nos sería más conveniente violar un derecho, cuando tenemos en cuenta los efectos a largo plazo, el utilitarismo sugiere que hay que respetar los derechos.

De hecho, el utilitarismo indirecto puede hacer todavía un paso más —paso que Mill no dio—. Henry Sidgwick (1838-1900) el más clarividente y sofisticado de todos los primeros utilitaristas, sugirió que, a pesar de que el utilitarismo es la teoría moral correcta, a veces será recomendable mantenerlo en secreto. Posiblemente, lo mejor para la mayoría de las personas sea tener que seguir unas máximas muy simples y sencillas: no mentirás, no matarás, no engañarás, etc. La razón que aduce Sidgwick para afirmar esto es que si las personas corrientes conociesen la verdad del utilitarismo, entonces intentarían probablemente calcular en términos del utilitarismo directo. Esto sería perjudicial por las razones ya indicadas; pero además de eso la mayoría de estas personas realizarían cálculos erróneos por falta de interés o por incapacidad, o por haber magnificado sus propios intereses. (Véase en el capítulo 2 lo que piensa Hume sobre los poderes del razonamiento.) Lo mejor, pensó Sidgwick, es mantener el utilitarismo como una doctrina esotérica a la que sólo puede tener acceso una minoría ilustrada. (Los críticos de esta concepción han convenido en llamarla «utilitarismo de la casa del gobierno». Trata a los ciudadanos de la misma forma activa que los poderes europeos trataron a sus súbditos de las colonias en tiempos de los imperios.)

Tal como he afirmado, Mill no llegó tan lejos. Por otro lado, su propio utilitarismo indirecto se encuentra más implícito en su concepción que explícitamente formulado en ella. De todos modos, en cuanto hemos considerado la idea del utilitarismo indirecto, sabemos ya cómo obtener una teoría utilitarista de los derechos. Esto es lo que tendrá en cuenta el legislador utilitarista. Lo que enseña el utilitarismo indirecto es que en lugar de establecer una sola ley —maximizar la felicidad— al legislador utilitarista le conviene más —en términos de felicidad general— organizar un amplio sistema de leyes que garantice y respete una serie de derechos para cada individuo. En efecto, es muy posible que Bentham y Mill pensaran que sus ideas se dirigían primariamente a los legisladores antes que al público en general. Al fin y al cabo, el principal libro de Bentham sobre el tema se llama *Una introducción a los principios de la moral y la legislación*.

Ahora podemos empezar a ver cómo encajan las diferentes piezas. Según Mill, la mayor felicidad será el resultado de otorgar a las personas una esfera privada de intereses en la que nadie podrá interferirse, y a la vez permitir una esfera pública en la que sí podrá haber interferencias, pero sólo por razones utilitaristas.

¿Cómo resuelve esto la cuestión de dónde trazar una línea divisoria entre la esfera pública y la privada? Mill no nos lo aclara explícitamente, pero hay una respuesta a punto. Primero reconocemos que la esfera privada equivale a la esfera de «intereses basados en derechos». A continuación planteamos la difícil pregunta de qué es lo que distingue a los intereses basados en derechos (el interés que tengo en mi seguridad personal) de los demás intereses (el interés que tengo en no quedar fuera de la herencia de mi tía). La respuesta a esta pregunta la da la teoría utilitarista. Si aprobamos una ley que proteja el interés de las personas de no ser atacadas en medio de la calle, con ello promoveremos la felicidad general; sucederá todo lo contrario si establecemos toda una serie de restricciones acerca de si es pertinente o no que las tías puedan dejar fuera de su herencia a sus sobrinos.

Otros ejemplos pueden ayudarnos a aclarar esto un poco más. Como hemos visto, Mill quiere proteger la libertad de pensamiento. ¿Por qué? Porque así hay mayores probabilidades de llegar a conocer la verdad, y (Mill piensa) el conocimiento de la verdad aumenta la felicidad. Por tanto, se supone que todos tenemos un interés basado en derechos en la libertad de pensamiento. Sin embargo, Mill no quiere proteger el negocio de un individuo contra la justa competencia. ¿Por qué no? Pues porque, según Mill, las ventajas utilitarias del libre mercado significan que no existe ningún otro sis-

tema que supere a éste en cuanto a promoción de la felicidad. (El sistema feudal, por ejemplo, en el que los individuos adquirirían licencias para convertirse en suministradores de un producto determinado en régimen de monopolio condujo a enormes ineficiencias.) Por consiguiente, la gente debe tener el derecho de competir en los negocios pero no el derecho de ver sus intereses económicos protegidos contra la competencia. La posición es algo más compleja, ya que, evidentemente, Mill concede que tenemos cierto derecho sobre nuestras propiedades que las protegen del robo y de la estafa. No obstante, piensa Mill, el utilitarismo indirecto no incluye la protección contra la competencia económica.

Esta defensa utilitarista del principio de libertad parece muy plausible. La teoría utilitarista de los derechos proporciona exactamente lo que nos hacía falta: una doctrina de los derechos que no descansa sobre el falso fundamento de la teoría del derecho natural, ni sobre las arenas movedizas de la convención. Esto parece permitirnos dar pleno sentido a la propuesta de Mill. Sin embargo, la idea de que es posible ofrecer una defensa utilitarista del principio de libertad de Mill ha recibido fuertes críticas. En efecto, no es difícil encontrar ejemplos en los que la utilidad y la libertad estén aparentemente en conflicto. Tal como ha dicho un crítico: «Un drogadicto que ha conseguido superar su adicción está completamente justificado, desde un punto de vista utilitarista, a impedir que un incauto joven experimentador haga los primeros pasos de un camino que podría no tener salida.»²⁵ Dicho de otro modo: el utilitarismo parece alentar exactamente el mismo tipo de paternalismo que el principio de libertad expresamente excluye: recordemos que el principio de libertad no permite que nadie se interfiera en los asuntos de otro, ni tan siquiera para hacerle bien. Por consiguiente, prosigue la objeción, los derechos liberales no pueden ser justificados en términos utilitaristas.

Esta objeción nos hace ver que aun cuando sea posible construir una teoría utilitarista de los derechos, de ahí no se sigue todavía que la teoría utilitarista sea una teoría liberal. ¿Por qué deberíamos pensar que a largo plazo habrá más felicidad en la sociedad de Mill que en la sociedad que se pretende reemplazar, sociedad que se rige por una moral tradicional? ¿O por qué deberíamos creer que habrá más felicidad en ella que en otra sociedad en la que las personas mayores, más ilustradas y experimentadas, tienen el derecho de dirigir la vida de los miembros más jóvenes?

25. R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*, p. 29.

Para valorar adecuadamente la respuesta de Mill a este problema necesitamos volver a leer el pasaje de *Sobre la libertad* donde Mill declara su fidelidad a la utilidad: «Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo.»²⁶ La frase «la utilidad, en su más amplio sentido» en principio significa que deberíamos incluir todo tipo de placeres y tipos de felicidad —intelectuales y emocionales, además de corporales— en el cálculo. Pero ¿por qué luego añade «fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo»? Hay algunos aspectos de la concepción de Mill que aún no hemos tratado y que es preciso comprender para poder colocar cada cosa en su sitio.

LA INDIVIDUALIDAD Y EL PROGRESO

La clave para resolver este problema se halla en el capítulo 3 de *Sobre la libertad*, titulado «De la individualidad como uno de los elementos del bienestar». En ese capítulo Mill intenta mostrar que el mejor modo de promover la felicidad general es asignar a cada uno una amplia esfera privada de derechos a no ser interferido. En este capítulo Mill arguye que la libertad es esencial para la originalidad y la individualidad del carácter. Y además, señala Mill, «el libre desenvolvimiento de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar».²⁷ Mill intenta abordar aquí varias cosas; para tratarlas quizá fuera una buena idea situarlas en el contexto de la crítica que le formuló uno de sus primeros y más agudos críticos, James Fitzjames Stephen (1829-1894) en el libro *Liberty, Equality, Fraternity*, publicado por primera vez en 1873.

Stephen afirmó que es absurdo pensar que la libertad es siempre buena en sí misma. La libertad, dijo, es más bien como el fuego. Es irracional preguntarse si el fuego es bueno en sí mismo; todo depende del fin para el que se use. Stephen eligió bien la analogía. Bajo control, el fuego nos ha proporcionado algunos de nuestros logros tecnológicos más importantes —por ejemplo, el motor de combustión interna—, pero descontrolado el fuego es una gran amenaza y a menudo causa grandes desgracias. Lo mismo vale para la libertad, viene a decir Stephen.

Mill está dispuesto a aceptar que no siempre la libertad produ-

26. *On Liberty*, p. 136 (*Sobre la libertad*, p. 69).

27. *Ibíd.*, p. 185 (*ibíd.*, p. 128).

ce una «mejora». Aun así, subraya que «la única fuente de mejoras, infalible y permanente, es la libertad».²⁸ La promoción de la libertad contribuye mucho más a la felicidad humana que cualquier otra política posible. Mill dispone de varias razones para afirmar esto.

En primer lugar, señala que si bien las personas cometen errores, los individuos tienen *más probabilidades* de tener razón en lo que les hará felices que cualquier otra persona que desee orientarles. Al fin y al cabo, prestan más atención al asunto y le dan más vueltas de lo que cualquiera seguramente haría. No obstante, Mill reconoce que la gente podría ejercer su libertad todavía mucho más de lo que hace actualmente, puesto que las personas maltratan comúnmente su poder, y antes de actuar se preguntan: «¿qué es lo más conveniente a mi posición?, ¿qué hacen ordinariamente las personas en mis circunstancias y situación económica?, o (lo que es peor) ¿qué hacen ordinariamente las personas cuyas circunstancias y situaciones son superiores a la mía?».²⁹ La independencia de juicio, sostiene Mill, conducirá con toda seguridad a unos mejores resultados. Ahora bien, con esto él no quiere decir que nadie debería tratar jamás de influir sobre la conducta de otras personas. Por el contrario, Mill desea hacer hincapié en que cada uno de nosotros tiene el deber de tratar de convencer a los demás de sus propios errores, si pensamos que con estos errores se están embarcando en cursos de acciones autodestructivos. Podemos hacer razonar a las personas y discutir con ellas. Pero eso es todo lo que podemos hacer. El uso de la fuerza queda descartado:

Consideraciones que ayuden a su juicio, exhortaciones que fortalezcan su voluntad, pueden serle ofrecidas y aun impuestas por los demás; pero él mismo ha de ser el juez supremo. Todos los errores que pueda cometer aun contra ese consejo y advertencias, están compensados con creces por el mal de permitir que los demás le impongan lo que ellos consideran beneficioso para él.³⁰

Este tipo de medidas, sin embargo, no debe alcanzar el nivel de una presión social concertada, si bien Mill no nos dice cómo podemos distinguir en la práctica una cosa de otra. De todos modos, la posición general de Mill es que si dejamos que las personas sigan su propio camino conseguiremos que sean más felices que si nos empeñamos en que sigan las directrices de la sociedad.

Una segunda razón a favor de la libertad es que ésta no sólo

28. *Ibíd.*, p. 200 (*ibíd.*, p. 146).

29. *Ibíd.*, p. 190 (*ibíd.*, p. 134).

30. *Ibíd.*, p. 297 (*ibíd.*, p. 155).

conducirá a mejores decisiones a la larga, sino que además el ejercicio de la libertad de elección es en sí mismo vital para el pleno desarrollo de la naturaleza humana. Aquellos que estén esclavizados por la costumbre, sugiere Mill, no se desarrollarán jamás como individuos florecientes y maduros; y esto no tanto porque sean infelices, cuanto porque no conseguirán desarrollar una de sus capacidades más distintivamente humanas: la capacidad de elegir.

La tercera —y más importante— razón de Mill para defender la libertad y la individualidad es ésta:

De igual modo que es útil, en tanto la humanidad sea imperfecta, que existan diferentes opiniones, lo es que existan diferentes maneras de vivir; que se deje el campo libre a los diferentes caracteres, con tal de que no perjudiquen a los demás; y que el valor de las distintas maneras de vivir sea prácticamente demostrado... [Éste es] uno de los principales elementos... del progreso individual y social.³¹

En consecuencia, Mill afirma: «En proporción al desenvolvimiento de su individualidad, cada persona adquiere un mayor valor para sí mismo y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás.»³² Lo que Mill quiere decir es que la mejor forma de hacer avanzar el progreso humano es dar a los individuos la libertad de embarcarse en «experimentos de vida». Algunos de los que aprovechen la oportunidad posiblemente llevarán a cabo experimentos logrados y darán lugar así a estilos de vida que otros, si quieren, podrán seguir. En otras palabras, los modelos a imitar pueden enseñar a las demás personas cómo vivir (o no vivir) sus vidas; las personas menos creativas aprenden de estos modelos nuevas posibilidades de vida.

Es en este momento cuando seguramente aparece el Mill más optimista y cuando nos damos cuenta de la razón por la que apela a la «la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo». Mill cree que la humanidad es progresiva, en el sentido de que los seres humanos son capaces de aprender de la experiencia para el común beneficio de todos a largo plazo. Gracias a los experimentos de algunos individuos podemos llegar a aprender cosas de gran valor que beneficiarán permanentemente a la humanidad. Los más tímidos a la hora de experimentar consigo mismos siempre pueden aprender de aquellos más atrevidos. La humanidad es capaz de aprender qué tipos de vida conducirán a un florecimiento humano auténtico ob-

31. *Ibíd.*, p. 185 (*ibíd.*, p. 127).

32. *Ibíd.*, p. 192 (*ibíd.*, p. 136).

servando y probando las distintas posibilidades que se abren ante ella. La libertad es una condición vital para la experimentación. Tal es, al parecer, la razón principal por la que Mill está convencido de que la libertad es la mejor garantía para lograr —a la larga— la mayor felicidad posible de la especie humana.

¿Es Mill excesivamente optimista? En opinión de James Fitzjames Stephen, sí, lo es. Su rápida crítica consiste en afirmar que Mill se equivoca al pensar que dando libertad a las personas habrá probablemente más experimentación con la vida. El hecho de quedar libre de la interferencia de otros puede, con la misma probabilidad, dar lugar a una situación de frivolidad y de desinterés por la vida. No obstante, todavía es posible aducir otra idea mucho más amenazadora para el proyecto de Mill.

En la interpretación de Mill que he ofrecido, el peso importante de su postura descansa sobre el supuesto de que los seres humanos son progresivos, es decir, pueden aprender de la experiencia. ¿Desmintió la experiencia del siglo xx esta opinión? Si así es, el núcleo de la posición de Mill se echa a perder. La humanidad sigue cometiendo los mismos errores. Pero si las personas no aprenden de las experiencias de los demás, entonces ya no vale la razón de Mill para alentar a la experimentación con la propia vida. ¿Qué sentido tiene que otros descubran nuevos estilos de vivir si luego no podemos aprender de sus descubrimientos? En ausencia de algún tipo de defensa de la experimentación con la propia vida, la individualidad y la libertad, en los argumentos de Mill, son todavía menos justificables. De hecho, algunos han afirmado que, en general, los seres humanos nos hallamos en ese estado que Mill reservó para «niños y bárbaros», puesto que somos incapaces de mejorar mediante la discusión libre e igual. Recordemos, además, que Mill ha dicho que en una situación de este tipo las personas no están preparadas para sacar provecho de su libertad —no al menos según el cálculo utilitarista—. Quizá este pesimismo acerca de las posibilidades humanas de mejorar sea exagerado. Pero si la verdad está en un término medio, si los humanos están menos capacitados para mejorar de lo que Mill se imagina, entonces la defensa utilitarista de la libertad queda correspondientemente debilitada. El progreso es la piedra angular de la doctrina de Mill.

LA LIBERTAD, COMO UN BIEN INTRÍNSECO

¿Es posible que Mill se equivocara al intentar defender el principio de libertad en términos utilitaristas? En efecto, Mill nos ha

presentado la libertad como algo *instrumentalmente* valioso: la libertad es valiosa como medio para lograr la mayor felicidad posible para el conjunto de la sociedad. Pero quizá debería haber dicho que la libertad es intrínsecamente buena, buena en sí misma. Si adoptamos esta perspectiva, tal como muchos liberales pretenden hacer, entonces eludimos el problema de tener que aceptar la sociedad no liberal que posiblemente se sigue del requerimiento de maximizar la felicidad. La libertad es valiosa, sean cuales sean sus consecuencias.

Algunos objetarán que no existen bienes intrínsecos: cualquier cosa que tenga valor debe su valor a otra cosa y no a sí misma. Pero observemos que el propio Mill ha de aceptar que como mínimo existe un bien intrínseco: la felicidad. Los utilitaristas afirman que la felicidad es el único bien intrínseco. Cualquier cosa tiene que ser justificada en términos de su contribución a la suma total de felicidad. Ahora bien, ¿por qué no decir que hay *dos* (o más) bienes intrínsecos: la felicidad y la libertad? De hecho, algunos comentadores se han atrevido a sostener que ésta era la verdadera concepción de Mill, ¡aun cuando él mismo lo negara!

Mill desecharía esta interpretación de su doctrina. Ha dejado bien sentado que la libertad es buena primariamente en cuanto medio para progresar y que allí donde no consigue producir tal efecto —en el caso de los niños y los bárbaros— no existen argumentos a su favor. La libertad es intrínsecamente buena solamente cuando contribuye a nuestra felicidad, pero entonces es más una «parte de la felicidad» que un valor independiente. Aparte de esto, una libertad sin frenos conduciría a la anarquía. El utilitarismo nos ofrece una justificación de por qué deberíamos tener unas libertades y no otras. Por ejemplo, Mill dice que deberíamos ser libres para poder competir en el mercado, pero no, en cambio, para poder utilizar la propiedad de otra persona sin su permiso. De este modo, su posición nos ayuda a poner coto a la libertad a la vez que demostramos un gran respeto por ella.

Este argumento todavía no es concluyente para el enfoque de Mill. No es cierto que sólo el utilitarismo pueda poner coto a la libertad: quizá podamos restringir la libertad en aras de la libertad o la equidad. Además, existen otras formas de defender la libertad que no se basan en el utilitarismo (en el próximo capítulo veremos el enfoque no utilitarista de John Rawls). Así pues, el argumento de Mill no es más que un modo de intentar defender el liberalismo. Con todo, el principio de libertad nos ofrece una exposición razonable —aunque problemática— de una filosofía política liberal.

¿Deberíamos aceptar una exposición así? No todo el mundo está de acuerdo en decir que sí.

Problemas del liberalismo

La eutanasia o el asesinato de una persona por petición propia, el suicidio, los intentos de suicidio, los suicidios pactados, los duelos, el aborto, el incesto entre hermanos: todos estos actos pueden realizarse en privado y sin perjudicar a terceras personas y no involucran la corrupción o explotación de otros.³³

VENENOS, BORRACHERAS E INDECENCIA

¿Cómo sería la vida si la sociedad se rigiera por el principio de libertad? Tal como señalé anteriormente, el propio Mill está a punto de ratificar algunas de las implicaciones más comprometidas de su concepción. En el último capítulo, Mill expone algunas de las «limitaciones obvias» al principio de libertad. Una de ellas tiene que ver con determinadas restricciones destinadas a impedir el crimen. Así, por ejemplo, Mill arguye que si la única razón por la que se comprara veneno fuese el asesinato, entonces sería perfectamente justificable que la sociedad prohibiera su producción y venta. La realidad es, sin embargo, que la mayoría de venenos tienen otras funciones y, por consiguiente, Mill recomienda que la ley requiera a las droguerías llevar un registro en el que se anoten todos los detalles de la venta, incluidos el nombre del comprador y su propósito al comprar el producto. De este modo, si posteriormente aparece alguien envenenado la policía dispondrá de una lista de sospechosos para hallar al culpable. En rigor, un comprador, sin ánimo de ofender, podría quejarse de que este orden de cosas es abusivo y que además constituye una violación de la libertad personal. Sin embargo, Mill cree que esta violación es nimia en comparación con los beneficios del sistema y, por lo tanto, representa una clara excepción a la generalidad del principio de libertad.

Otra excepción es prohibir beber alcohol a alguien que ha sido condenado por agredir a otras personas mientras estaba borracho, si bien estar borracho no constituye habitualmente ningún crimen. En este caso, para Mill el peligro del daño pesa más que el derecho del individuo a beber alcohol.

33. Lord Devlin, «Morals and the Criminal Law», p. 7.

A pesar de que algunos liberales consideren que estos casos —particularmente el último— constriñen en exceso la libertad humana, Mill cree justificable imponer restricciones a fin de prevenir un daño importante, aun cuando ese daño constituya tan sólo una remota posibilidad. No obstante, otro ejemplo plantea problemas de principio mucho más serios:

Hay, además, muchos actos que por no ser directamente perjudiciales, más que a los mismos agentes, no deben ser legalmente prohibidos, pero que si se ejecutan con publicidad constituyen una violación de las buenas costumbres y, cayendo dentro de la categoría de ofensas contra los demás, pueden justamente ser prohibidos. De esta especie son las ofensas a la decencia, sobre las cuales es innecesario insistir, tanto más cuanto sólo indirectamente se relacionan con nuestro asunto, ya que la publicidad es con igual fundamento objetable en el caso de muchos actos no condenables en sí, ni tenidos por tales.³⁴

La prosa de Mill pierde su característica claridad al tratar un tema delicado como éste, pero aun así la intención del pasaje es manifiesta. Ningún código moral condenará determinados actos —el acto sexual entre un marido y su mujer, por ejemplo— mientras estos actos se realicen en privado; pero habrá muy pocas personas (Mill no se contaría entre ellas) dispuestas a aceptarlos caso de realizarse en público.

Pero ¿es consistente esto que afirma Mill aquí con su propio principio de libertad? ¿Qué daño hace la «indecencia pública»? Al fin y al cabo, Mill insiste en que la simple ofensa no daña. En este punto, y sin hacerlo explícito, Mill parece estar permitiendo que la moral tradicional invalide su adherencia al principio de libertad. Tal vez haya pocas personas dispuestas a criticar la elección de una política de este tipo en este asunto. Sin embargo, no es fácil ver cómo puede Mill hacer que esto sea consistente con sus anteriores opiniones. De hecho, no parece ni intentarlo.

En cuanto empezamos a considerar ejemplos de este tipo empezamos a darnos cuenta de que en caso de seguir el «simple principio» de Mill nuestra sociedad se convertiría en un tipo de sociedad nunca visto con anterioridad y que posiblemente jamás hubiéramos deseado ver. Algunas de las inconsistencias más evidentes de la posición liberal fueron muy bien sacadas a la luz por el artículo del juez Devlin titulado «La moral y la ley penal» y publicado en parte como respuesta al *Informe Wolfenden* de 1957, en

34. *On Liberty*, pp. 230-231 (*Sobre la libertad*, p. 184).

el cual se recomendaba la despenalización de los actos homosexuales entre adultos que han consentido en su realización. El *Informe Wolfenden* defendía asimismo no hacer de la prostitución una actividad ilegal. Estas recomendaciones parecen estar en perfecta sintonía con el principio de libertad. Sin embargo, como observa Devlin, la mayoría de leyes de nuestras sociedades modernas difícilmente podrían defenderse en términos del principio de libertad. Valgan como ejemplos de esto las leyes contra el duelo, contra el incesto entre hermanos o contra la eutanasia.

Devlin presenta su postura centrándose en la cuestión de la prostitución. ¿A qué se debe que el liberal esté dispuesto a permitirla? La respuesta habitual es que este tema no incumbe a la ley: la prostitución es un asunto que sólo concierne a la prostituta y al cliente. Ahora bien, pregunta Devlin:

Si la prostitución no es de la incumbencia de la ley, ¿qué interés puede tener la ley en lo que hace un chulo o en lo que sucede en un prostíbulo...? El Informe recomienda mantener las leyes que convierten estas actividades en actividades criminales... y las considera... actos de explotación. ... Pero en general un chulo explota a una prostituta del mismo modo que un empresario explota a una actriz.³⁵

La opinión de Devlin es que sólo podremos comprender estas cuestiones suponiendo que la sociedad posee ciertos principios morales, y que pretende hacer valer estos principios mediante la ley penal. Es por eso por lo que se considera que quien viola estos principios ofende a toda la sociedad en su conjunto.

Mill habría negado desde luego la afirmación de Devlin de que la ley debería ayudar siempre a mantener la moral tradicional. Sin embargo, no cabe ninguna duda de que no se habría sentido nada cómodo ante los ejemplos de Devlin. Esto no significa que los liberales como Mill no puedan encontrar jamás razones para oponerse a la eutanasia o a los prostíbulos. La verdadera pregunta consiste en si el principio de libertad es una propuesta tan seria como Mill sugiere, ¿por qué debería el liberal estar preocupado de que este principio entre en conflicto con la moral tradicional? La supuesta adherencia de Mill a un «simple principio» no refleja cuán complicados son realmente sus pensamientos.

LAS OBJECIONES MARXISTAS AL LIBERALISMO

La tradición marxista critica el liberalismo por otro tipo de razones. El propio Marx trata esta cuestión en su famoso trabajo «La cuestión judía», publicado en 1844, cuando tenía 26 años. En 1816 se habían aprobado en Prusia unas leyes que otorgaban a los judíos muchos menos derechos que a los cristianos. El propio padre de Marx, Heinrich, por ejemplo, se convirtió al cristianismo un año después de que las leyes contra los judíos le impidieran seguir siendo judío y ejercer al mismo tiempo la abogacía. En 1843 el Parlamento renano había votado a favor de la emancipación judía, pero el rey finalmente vetó la propuesta de ley. De ahí que la cuestión judía fuera objeto de un intenso debate entre los liberales e intelectuales de Prusia.

Marx escribió «La cuestión judía» en respuesta a su amigo y colega Bruno Bauer, quien, desde una perspectiva atea, se había pronunciado contra la emancipación judía. La postura de Bauer consistía en sostener que la religión constituía un obstáculo tanto para cristianos como para judíos. Si el pueblo de Alemania quería ser libre entonces el estado y los ciudadanos debían liberarse de la religión. Era preciso abolir la religión.

Marx pretende estar en desacuerdo con Bauer, si bien lo que hace en realidad es enmarcar las observaciones de Bauer en un contexto más teórico y profundo. Según Marx, Bauer pasa por alto una distinción crucial, a saber, la distinción entre emancipación política y emancipación humana. Este despiste va de consuno con el error de no reconocer la distinción entre lo que Marx llama «el estado» y la «sociedad civil».

Reivindicar la emancipación política equivale a reivindicar unos derechos iguales. En el contexto de la emancipación religiosa, un estado emancipado es un estado cuyas leyes no imponen barreras o privilegios por razones de religión. Para Marx, los Estados Unidos constituían un ejemplo de emancipación política casi perfecta. Las leyes de la mayoría de estados americanos, ya en 1844, trataban a las personas como iguales independientemente de la religión que profesaran. Pero aun así, la discriminación todavía es posible. El hecho de que el estado no haga distinciones por motivos de religión no impide que los individuos estén llenos de intolerancia y odio por esos mismos motivos. De ahí que los miembros de algunas confesiones religiosas sufran discriminación en los empleos, la educación, y otros ámbitos de la vida social. En el mundo privado del día a día y de la vida económica —la sociedad civil— existe discriminación incluso en un estado políticamente emancipado. Por consi-

guiente, dice Marx, «un estado se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra realmente con el hombre».³⁶ Una cosa es la emancipación política y otra la emancipación humana.

Esto prepara el terreno para la crítica de Marx al liberalismo. Los liberales aspiran a un régimen donde valgan los derechos a la libertad, la igualdad, la protección y la propiedad; es decir, aspiran a un régimen donde haya emancipación política. Ahora bien, no es sólo que la posesión de estos derechos esté aún lejos de lograr la emancipación humana; lo más grave es que los derechos liberales constituyen un obstáculo en el camino hacia ella. Esto es así porque los derechos liberales son derechos egoístas que dividen a la gente: estos derechos, según Marx, alientan al individuo a ver en las demás personas limitaciones a su propia libertad. De acuerdo con Marx, una sociedad auténticamente emancipada es una sociedad en la que los individuos se ven a sí mismos y actúan como miembros plenamente cooperantes de una comunidad de iguales. El liberalismo hace una parodia de este ideal organizando desde el estado una falsa comunidad de ciudadanos «iguales» que, en realidad, no tiene sino la función de encubrir la egoísta actividad competitiva que se libra día a día entre individuos desiguales en la sociedad civil, donde un hombre «considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos».³⁷ Los derechos que el liberalismo da al ciudadano refuerzan el egoísmo y el antagonismo existente en la sociedad civil.

Para Marx la emancipación política —el liberalismo— representa un gran avance con respecto al estado jerárquico y discriminatorio precedente. No obstante, todavía está muy lejos de la sociedad ideal que él propone, la sociedad comunista, donde la emancipación abarca también la sociedad civil. Por supuesto, Marx supone que este cambio sólo podrá ser resultado de una acción revolucionaria. En su opinión, el liberalismo, en cambio, no es sino una doctrina somera y superficial.

EL COMUNITARISMO Y EL LIBERALISMO

¿Tiene razón Marx? Actualmente es difícil encontrar teóricos que estén convencidos de que Marx nos ha ofrecido una explicación comprensible de lo que supuestamente quería decir él con emanci-

36. K. Marx, «On the Jewish Question», p. 44 (K. Marx, «La cuestión judía», en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 32).

37. «On the Jewish Question», p. 46 («La cuestión judía», p. 35).

pación humana, o nos haya explicado cómo lograrla. Sin embargo, la idea subyacente a su crítica ha sido retomada de una forma un tanto distinta por un grupo de críticos contemporáneos del liberalismo que se hacen llamar «comunitaristas» —no «comunistas»—. Los comunitaristas están de acuerdo con Marx en criticar el atomismo o individualismo del liberalismo. Sin embargo, ellos no piensan, como Marx, que la solución esté en una comunidad imaginada del futuro sino, al contrario, creen que está en la cultura y las tradiciones de la sociedad actual.

El liberalismo, señalan los comunitaristas, concibe a las personas como individuos aislados que, encerrados cada uno en su particular pequeña esfera protegida, persiguen conseguir su propio bien del modo que consideran más conveniente para su caso particular. Los individuos liberales no creen tener un vínculo especial con las costumbres, cultura, tradiciones, y convenciones de las sociedades a las que pertenecen. En oposición a esto, los comunitaristas responden que somos seres profundamente sociales y que nuestras identidades y autocomprensiones están estrechamente vinculadas a las comunidades en las que nos hallamos situados. De no hallarnos en los escenarios sociales, locales y particulares en los que nos hallamos, con sus respectivos compromisos y fidelidades, seríamos, casi literalmente, otras personas. El propio Mill, en *Utilitarismo*, da pie a esta concepción al sugerir que:

El estado social es a la vez tan natural, tan necesario y tan habitual para el hombre que, con excepción de algunas circunstancias poco comunes, ó a causa del esfuerzo de una abstracción voluntaria, el ser humano no puede concebirse más que como miembro de un colectivo. Sentimiento de asociación que se refuerza más y más, conforme la humanidad abandona el estado de independencia salvaje. Por consiguiente, todos los requisitos que son necesarios para la vida en sociedad se convierten cada vez más en un elemento indispensable de la idea que una persona se forma de la condición en la que nace, y que constituye el destino del ser humano.³⁸

Con todo, los comunitaristas dirían que Mill no ha comprendido el significado de sus propias palabras. La libertad parece tan valiosa solamente cuando se adopta la perspectiva contraria, la del individualista aislado. Para Mill, la libertad nos permite tirar por la borda el lastre pesado de nuestros vínculos con las costumbres y con el grupo. Pero esto, según el comunitarista, no sólo presupone

38. *Utilitarianism*, pp. 284-285 (*El utilitarismo*, pp. 83-84).

una concepción equivocada de la naturaleza humana (según la cual *podemos* tirar por la borda «vínculos» de este tipo), sino que además da lugar a las más perniciosas consecuencias. Al negar la importancia de nuestra comunidad, emprendemos el camino que conduce a la alienación individual y, en último término, a la fragmentación de la sociedad. Para superar este escollo, es preciso que reconozcamos la importancia de la moral tradicional —el vínculo que mantiene a la sociedad unida—. Asimismo, debemos reconocer que nadie puede esperar tener el derecho de hacer algo que socavaría gravemente esta moral. Por supuesto, esto no implica necesariamente que la moral tradicional sea estática e inamovible —sin duda pueden darse disputas acerca de qué nos pide esta moral—. Pero el espacio para la reforma moral está constreñido por las costumbres y las tradiciones de la sociedad en la que uno se halla.

Probablemente se objetará a los comunitaristas que el tipo de sociedad que ellos proponen es excesivamente represivo y apenas posibilita el ejercicio de la libertad individual. La contrarréplica de los comunitaristas consiste en decir que los liberales están equivocados respecto a la naturaleza de la verdadera libertad. Los liberales presuponen una concepción «negativa» de la libertad: uno es libre en la medida en que es capaz de decidir por su cuenta cómo va a vivir. Para los comunitaristas, sin embargo, esta concepción es demasiado simple y además falsa. No es verdad que el modo de hacer libres a las personas sea dejarlas solas. Al contrario, es necesario llevar a las personas hasta una determinada posición en la que podrán realizar las decisiones *correctas* sobre cómo vivir —las decisiones que una persona racional haría.

De acuerdo con esta concepción alternativa de la «libertad positiva», una condición básica para el desarrollo de la libertad es una profunda socialización, hecho que comporta inevitablemente que uno sea educado acerca de sus «verdaderos intereses». Pero nadie está interesado en que algo mine la sociedad a la que pertenece, y con ello también su identidad. Por lo tanto, dicen los comunitaristas, uno no ve restringida en absoluto su libertad (positiva) cuando se le prohíbe realizar acciones que ponen en peligro determinados elementos de la moral tradicional. Esto es parecido a lo que sostiene Rousseau —y que discutimos en el capítulo 3— cuando dice que obedecer la voluntad general no es restringir sino promover la libertad del individuo.

Mill y el comunitarista observarán sus doctrinas respectivas con mutuo recelo. Si la concepción negativa de Mill lleva al aislamiento y a la alienación, la concepción positiva del comunitarista lleva a la represión en nombre de la propia libertad. Con todo, la dispu-

ta entre Mill y el comunitarista se reduce finalmente a la siguiente cuestión: ¿qué sociedad será más feliz: la que siga una forma (modificada) del principio de libertad, o la que siga una forma (modificada) de las costumbres y tradiciones de la sociedad? En realidad, como vemos, hay suficiente espacio en el medio para que las dos opciones coincidan: tal vez lo mejor para todos sea un entendimiento entre ambas. (En el último capítulo consideraremos con más detalle un debate similar.)

Conclusión

Creo que es justo afirmar que Mill estaba en lo cierto al valorar la libertad (negativa) y creer que una sociedad liberal tiene mayores probabilidades de ser más feliz que muchas otras sociedades liberales. Con todo, como hemos visto, su propia defensa de la libertad descansa de un modo importante en la idea de que los seres humanos son capaces de progresar moralmente. Esto, para Mill, equivalía a un artículo de fe. Ahora bien, si Mill estaba equivocado al dar esto por sentado, entonces tal vez haya razones utilitaristas para preferir una sociedad comunitarista en lugar de una sociedad liberal: quizá los experimentos con la vida sean más nocivos que provechosos si uno es incapaz de aprender de ellos. Los defensores de la libertad, por lo tanto, tienen que demostrar que las personas son capaces de progresar moralmente, o bien hallar una fundamentación alternativa para su concepción.

No puedo resistirme a la tentación de terminar este capítulo explicando una anécdota. Allá por los años 1980 conocí a un abogado español que había estudiado derecho y filosofía durante el régimen dictatorial del general Franco. Le pregunté si durante la carrera había podido estudiar algo de filosofía política y me respondió que sí, que había hecho un curso de esta materia. La mayor parte de él consistió en estudiar a los griegos antiguos; pero en las últimas semanas se detuvieron en algunos autores modernos. Tras leer a Hobbes, Locke y Rousseau, dedicaron unas cuantas sesiones a Hegel y un seminario de dos horas a Marx. No obstante, a John Stuart Mill le dedicaron tan sólo unos minutos. ¡Era Mill, y no Marx, el autor que el régimen de Franco había decidido censurar! Tal decisión es perfectamente comprensible. Pues no había ningún riesgo de que las doctrinas de Karl Marx consiguieran apropiarse de las mentes de aquellos adinerados y provincianos estudiantes de derecho. El asunto era muy distinto, sin embargo, con las opiniones de John Stuart Mill sobre el derecho de expresión y sobre la libertad.

LA DISTRIBUCIÓN DE LA PROPIEDAD

El problema de la justicia distributiva

Vamos a suponer que una criatura dotada de razón, pero no conocedora de la naturaleza humana, deliberase consigo misma acerca de qué reglas de justicia o de propiedad podrían promover mejor el interés público y establecer paz y seguridad entre el género humano. Pues bien, su pensamiento más obvio sería el de asignar las mayores posesiones a la virtud mayor, y dar a cada uno un poder para hacer el bien, proporcionado a su inclinación... Pero si la humanidad pusiera en práctica esa ley... la total disolución de la sociedad habría de ser forzosamente la consecuencia inmediata.¹

LIBERTAD Y PROPIEDAD

¿Cómo debería distribuirse la propiedad? Como bien señala Hume, este tema está plagado de dificultades. Las respuestas obvias a esta cuestión pueden llegar a ser tremendamente ingenuas.

En la concepción de Mill, la libertad del ciudadano requiere que cada persona esté protegida contra posibles daños. Para Mill el daño a la propiedad —el robo, la estafa, los desperfectos— es una forma de daño. Ahora bien, según él no tenemos ningún derecho a reclamar protección contra los efectos de un mercado que funciona con normalidad, o contra la competencia económica. Mill está a favor del *laissez-faire* —al menos mientras los individuos se encuen-

1. Hume, *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, pp. 192-193 (Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 59).

tren en el presente estado de imperfección moral—. (En un trabajo posterior, *Capítulos sobre el socialismo*, Mill sugiere que el socialismo sería una forma de organización económica más apropiada para los seres moralmente perfeccionados del futuro.) Asimismo, Mill supone que el individuo tiene el deber de pagar su parte correspondiente de los costes de mantenimiento del gobierno y además contribuir a través de impuestos a ayudar a las personas incapaces (o no deseosas) de mantenerse a sí mismas.

¿Hasta qué punto es el compromiso con estas políticas consecuencia de la aceptación del valor de la libertad? ¿Qué otros valores son relevantes para juzgar la justicia de un sistema de propiedad? De hecho, cuando Mill defiende su postura acerca de la justicia distributiva apela bastante directamente al utilitarismo. Otros, como Locke, han creído que la derivación de un sistema justo de propiedad debe hacerse apelando a derechos de propiedad naturales. Y aun otros han otorgado un papel más importante a la idea de igualdad.

Consideremos, para empezar, si la aceptación del valor de la libertad tiene consecuencias para la cuestión de la justicia distributiva. ¿De qué modo debería una sociedad liberal distribuir la propiedad? Hay opiniones para todo. Una tradición, siguiendo a Locke, presupone que la valoración de la libertad requiere el reconocimiento de unos derechos naturales a la propiedad muy sólidos. En el desarrollo libertario de esta concepción —cuya presentación más elocuente es el libro del profesor de Harvard, Robert Nozick, titulado *Anarquía, estado y utopía*, publicado en 1974— estos derechos son tan poderosos que el gobierno no puede entrometerse bajo ningún concepto en su camino. En el «estado mínimo» de Nozick, el gobierno tiene el deber de hacer respetar los derechos de propiedad individuales, pero no puede hacer pagar impuestos más allá de la cantidad necesaria para defender a unos ciudadanos de otros, y a sus propios ciudadanos de posibles agresores extranjeros. En particular, según esta concepción, cuando el estado pretende transferir propiedad de unos ciudadanos (los ricos) a otros (los pobres), el estado viola los derechos individuales a la propiedad. La distribución debe hacerse en todo caso mediante el libre mercado, los regalos, y los donativos voluntarios de caridad.

El libertario, pues, intenta defender una forma muy pura de capitalismo a partir del valor de la libertad del individuo. En efecto, esta forma de capitalismo sitúa la propiedad de un individuo en el interior de su «esfera protegida» de derechos, en la que nadie en absoluto, sea gobierno u individuo, puede interferirse sin consentimiento del individuo afectado.

Una concepción contraria al libertarismo señala que éste conducirá inevitablemente a enormes desigualdades de propiedad entre los individuos que a la vez repercutirán negativamente sobre las libertades —o cuando menos sobre las oportunidades— de los más pobres. Esta concepción, el liberalismo del bienestar, arguye que debe haber una redistribución de la riqueza desde los más ricos hacia los menos afortunados a fin de asegurar una igual libertad para todos. La propiedad queda fuera de la esfera protegida del individuo y el gobierno tiene el deber de supervisar e intervenir allá donde sea preciso (sujeto a las leyes del país) en aras de la libertad y la justicia. La versión más importante del liberalismo del bienestar se halla en *Una teoría de la justicia*, el libro que John Rawls —colega en Harvard de Nozick— publicó en 1971 (tres años antes que Nozick publicase el suyo). En realidad, una gran parte de la filosofía política contemporánea está inspirada en el trabajo de Rawls, bien sea para defenderlo o, como Nozick, para criticarlo.

Así pues, Nozick y Rawls responden de distintos modos a la cuestión de la justicia distributiva. Una concepción plenamente desarrollada tiene que responder a toda una serie de cuestiones. ¿Existen los derechos de propiedad naturales? ¿Qué espacio debe ocupar el libre mercado? ¿Son tolerables las grandes desigualdades de riqueza? ¿Qué papel debería jugar el gobierno? En realidad, se han dado muchas respuestas a estas preguntas. ¿Pero cuál de ellas es la correcta?

EL DESFILE POR NIVEL DE INGRESOS

Es difícil ponerse a discutir este tipo de cuestiones sin disponer de ayudas para la reflexión. El problema de la justicia distributiva es el problema de cómo deberían distribuirse los bienes. Al parecer, una forma excelente de inspirar el pensamiento acerca de «cómo deberían ser las cosas» es considerar cómo son. Por lo tanto, tal vez deberíamos empezar por fijarnos en algunos hechos.

Las estadísticas peladas sobre ingresos, aunque sin duda útiles, a menudo no consiguen penetrar en el asunto. Está muy bien que se nos diga que un 10 % de la población posee tanta riqueza, pero muchas veces nos cuesta apreciar el significado de unas cifras presentadas fríamente. Por esta razón, el economista holandés Jan Pen, en su libro de 1971 *Income Distribution*, decidió presentar los hechos acerca de la distribución de ingresos en el Reino Unido de un modo distinto.

Pen nos invita a figurarnos un Gran Desfile por el que van pa-

sando todas las personas de la economía del Reino Unido que ganan algún tipo de sueldo, incluidos los que reciben un subsidio de la seguridad social. El Gran Desfile se desarrolla en una sola fila: las personas que ganan menos salen primero y a continuación van saliendo las que ganan más. En una hora, se supone, todo el desfile habrá pasado por delante de nosotros. Una de las peculiaridades del desfile es que la estatura de las personas que participan en él está determinada por sus ingresos antes de impuestos. Es decir, cuanto más uno gane, más alto será. Los que ganen un salario medio, serán de mediana estatura; los que ganen el doble, serán el doble de altos, etc. Se supone que, como espectadores, nosotros somos de mediana estatura y contemplamos cómo discurre el desfile. ¿Qué vamos a ver?

Primero, por espacio de unos pocos segundos, vemos pasar a personas extraordinarias de una estatura negativa. Se trata de aquellas personas que poseen negocios con pérdidas. Pero enseguida aparecen unas personas con la estatura de una cerilla o un cigarrillo: son amas de casa que han trabajado durante una semana o así y, por tanto, no tienen unos ingresos anuales; se trata también de niños en edad escolar que reparten periódicos o hacen algún trabajo, etc.

Este tipo de gente tarda cinco minutos en pasar. Al cabo de diez minutos empiezan a salir personas que miden unos 3 pies* de alto —la estatura de un niño de 2 años—. Entre ellas cabe incluir a una gran cantidad de desempleados, pensionistas, mujeres divorciadas, algunos jóvenes, así como a propietarios de tiendas que no van bien. A continuación aparece gente que trabaja en los sectores peor pagados: basureros, trabajadores del transporte, algunos mineros, empleados no especializados, trabajadores manuales no especializados. En este grupo hay una gran cantidad de trabajadores negros y asiáticos. Al cabo de quince minutos los que desfilan alcanzan finalmente los 4 pies de alto. Y durante los quince minutos siguientes, mientras desfilan ante nosotros trabajadores industriales especializados con una formación considerable y oficinistas, apenas se percibe un cambio de estatura.

En este momento, Pen comenta lo siguiente: «Puesto que sabemos que el desfile durará una hora, en principio esperamos que al cabo de media hora podremos mirar sin agachar la cabeza directamente a los ojos de las personas que pasarán ante nosotros. Pero nada de esto ocurre. Al cabo de media hora todavía estamos viendo

* Un pie es una unidad de medida equivalente a 30,48 cm. (N. del t.)

pasar coronillas.»² Transcurren cuarenta y cinco minutos antes de que podamos ver a personas de mediana estatura. En este grupo cabe contar a maestros, funcionarios bien situados, tenderos, capaces y nuevos granjeros.

Durante los últimos seis minutos, al llegar al 10 % de las personas más ricas, el desfile se convierte en algo sensacional. Cuando faltan unos 6' 6" para el final, vemos pasar a directores de colegio, jóvenes licenciados universitarios haciendo distintos trabajos, más granjeros, directores de departamento; la mayoría de estas personas no tenían la más remota idea de figurar entre el 10 % de los más ricos. Entonces, en los últimos minutos, «de repente asoman los gigantes». Un abogado, no extraordinariamente reputado: 18 pies de estatura. Los primeros médicos: 7, 8, 9 yardas.* Los primeros economistas. En el último minuto aparecen profesores de universidad —9 yardas—, directores generales —10 yardas—, un alto funcionario —13 yardas—, jueces de tribunales superiores, economistas, cirujanos de ojos —20 yardas cada uno.

En los últimos segundos pasan ante nosotros personas tan altas como una torre de viviendas: hombres de negocios, directores generales de grandes empresas, estrellas de cine, miembros de la familia real. El príncipe Felipe mide 60 yardas y el cantante Tom Jones llega casi a la milla.* En último término aparece John Paul Getty: mide entre 10 y 20 millas de alto.

Estas cifras son, por supuesto, un poco anticuadas. En una versión actualizada del desfile, durante los últimos minutos veríamos sobre todo a abogados, economistas, banqueros, agentes de bolsa y directores de empresa; los empleados del sector público (¡especialmente los profesores universitarios!) quedarían bastante más atrás. Con todo, y aunque estén un poco anticuadas, presentadas de este modo las cifras estadísticas son realmente alarmantes. No es fácil dar una ojeada al informe sin pensar que *debe* haber algo que no marcha bien en una sociedad que permite la existencia de tantas desigualdades. Pero ¿es justificado reaccionar así? Otras reacciones son igualmente posibles. Una es afirmar que el desfile por sí solo no nos da suficiente información como para emitir un juicio bien ponderado. Otra posible reacción, complementaria de esta última, consiste en afirmar que el desfile es seriamente engañoso. Desarrollando esta idea, alguien podría sostener que una presentación como ésta de datos puros supuestamente «científica» está «cargada de va-

2. Jan Pen, *Income Distribution*, p. 51.

* Una yarda equivale a 91,4 cm. (N. del t.)

** Una milla equivale a 1,609 km. (N. del t.)

loración», queriendo decir con ello que la selección de datos ha sido realizada por alguien que desea convencernos de que la sociedad actual es injusta.

Es cierto que un defensor de la sociedad actual jamás escogería este modo de presentar las estadísticas. Pero ¿en qué nos engaña el desfile? ¿Qué es lo que exagera, distorsiona u olvida? El propio Pen cuestiona la naturaleza de la «unidad de referencia». Es decir, el desfile incluye a todos aquellos que tienen algún tipo de ingreso. De ahí que en el desfile haya que admitir a niños que trabajan a ratos libres para ganarse algún dinero extra, a mujeres que sólo han trabajado unas cuantas semanas o unas cuantas horas a la semana, y a otras personas que no pretenden vivir únicamente de lo que ganan por su cuenta. En general, estas personas pertenecen a familias en las que posiblemente lo más importante es el ingreso combinado de toda la familia. Por lo tanto, está claro que si tomáramos la familia como la unidad básica de comparación, entonces desaparecerían muchos de los ingresos más bajos.

Una objeción de calado más filosófico consiste en afirmar que una presentación de datos como ésta deja de lado una gran cantidad de hechos relevantes. Por ejemplo, no nos dice si las personas que desfilan obtuvieron su dinero por medios honestos o mediante robo y estafa, gracias a su trabajo o explotando a otras personas. ¿Cómo podemos juzgar hasta qué punto es justa una sociedad sin conocer estas cosas?

Propiedad y mercados

El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastantes simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie.»³

LA DOCTRINA DE LOCKE SOBRE LA PROPIEDAD

Si pudiéramos mostrar que los individuos que poseen propiedades en una sociedad determinada tienen derechos morales sobre

3. J.-J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 84 (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, p. 248).

esa propiedad, entonces, a pesar de todas sus desigualdades, podríamos defender que esa sociedad es justa. ¿Es posible construir una teoría de los derechos de propiedad de este tipo?

De acuerdo con Nozick, una teoría de los derechos de propiedad necesita elaborar tres principios diferentes: un principio de «justicia en la adquisición inicial»; un principio de «justicia en la transferencia»; y un principio de «justicia en la rectificación». En sus escritos sobre la propiedad, John Locke, cuyas ideas vimos en los capítulos 1 y 2, se centró primariamente en la primera de estas cuestiones: ¿cómo llega un individuo a tener derecho sobre una propiedad que se halla en estado natural?

Esta cuestión es muy desconcertante. Cualquier objeto que ahora alguien pueda tener, al principio no pertenecía a nadie, o bien se hizo a partir de algo que no era propiedad de nadie. Este libro está hecho de papel. El papel se hace generalmente a partir de la madera. Tal vez los árboles de los que provino esa madera fueron plantados expresamente para ser talados, pero lo cierto es que los arbolitos que en su día se plantaron crecieron a partir de unas semillas, y que estas semillas se obtuvieron de unos árboles que en aquel entonces —al principio— no pertenecían a nadie. Así pues, hubo un momento en el que el objeto en cuestión, fuera árbol o semilla, pasó de no pertenecer a nadie a pertenecer a alguien. ¿Cómo pudo ocurrir una cosa así? ¿Cómo pudo alguien obtener el derecho de excluir a otros del uso de ese objeto? Esta pregunta todavía es más acuciante cuando se trata de la tierra. Cualquiera puede usar una tierra que no es de nadie. Pero tan pronto como ésta se convierte en propiedad privada nadie puede usarla sin el permiso del propietario. ¿Cómo es posible que alguien llegue a tener el derecho de excluir a otros de este modo? Para responder esta pregunta es necesario saber en qué consiste una adquisición inicial justa.

En el *Segundo tratado* de Locke hay un capítulo sobre propiedad en el que se presentan varios argumentos para demostrar que es posible justificar determinadas adquisiciones iniciales. Locke da por sentado que si uno posee legítimamente una propiedad, entonces tiene una serie de derechos sobre ella. No sólo puede usarla, sino además transferirla a otra persona vendiéndola o regalándola. Esto incluye también dejarla en herencia a sus herederos. Por lo tanto, Locke intenta justificar los derechos de propiedad en un sentido amplio, tal como los entendemos actualmente.

Entre los especialistas continúa habiendo un gran desacuerdo sobre cómo deberíamos leer los argumentos de Locke. Ni siquiera él podría pensar que se hallan claramente expuestos. De lo que no hay duda es que para Locke el trabajo es un elemento crucial para

llegar a adquirir una propiedad. Según la propuesta de lectura que hacemos aquí, en la defensa que formula Locke de la apropiación inicial de propiedad pueden discernirse como mínimo cuatro líneas argumentativas. Otra cosa es cuántos argumentos creía Locke que estaba formulando.

La primera idea es el argumento de la supervivencia. Locke supone que inicialmente el mundo era poseído en común por todos los seres humanos. ¿De qué modo, pues, pudo alguien llegar a poseer algo en particular como propiedad privada? Locke recurre en primer lugar a la «ley natural fundamental» que discutimos ya en el capítulo 1: la humanidad debe preservarse tanto como sea posible. Si nadie pudiera apropiarse de nada, todos moriríamos. Por lo tanto, se nos debe permitir tomar lo que necesitemos para nuestra supervivencia. Locke ofrece aquí una defensa teológica adicional. Si no dejáramos que los seres humanos se apropiaran de lo necesario para sobrevivir, ofenderíamos la racionalidad de Dios, dado que fue Dios quien puso al hombre en la tierra. No obstante, añade Locke, para que las apropiaciones que hagamos de la naturaleza sean justas éstas deben satisfacer dos condiciones —las «condiciones lockianas»—: no podemos quedarnos con más cosas de las que luego podremos usar (la condición de no desperdiciar); y debemos dejar a los demás una cantidad «suficiente e igual de buena» de lo que nos apropiemos. Estas dos condiciones se aplican no sólo al argumento de la supervivencia, sino a cualquiera de los argumentos de Locke.

Si bien tiene mucho de razonable, el argumento de la supervivencia está aquejado de obvias limitaciones. En primer lugar, justifica solamente la apropiación de objetos que necesitamos consumir para sobrevivir —frutas y nueces, por ejemplo— pero no la apropiación de la tierra. En segundo lugar, no especifica hasta qué punto exactamente los objetos pueden convertirse en propiedad privada. Estos dos defectos desaparecen en el siguiente argumento de Locke, argumento que se halla en el famoso capítulo sobre propiedad del *Segundo tratado*:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y a la que mezcla su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común

en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.⁴

Locke parte aquí de dos premisas: cada uno es propietario de su propio trabajo; cuando uno trabaja un objeto «mezcla su labor» con ese objeto. Consecuentemente, cuando nadie lo reclama legítimamente como propio, uno pasa a poseer el objeto que ha estado trabajando (con tal de que deje una cantidad suficiente e igual de buena de lo mismo para los demás). No es ninguna sorpresa que esto se llame comúnmente el argumento de la «labor mezclada» de Locke. La gran ventaja de este argumento sobre el anterior es que aparentemente, además de apropiaciones de nueces y moras, puede justificar apropiaciones de tierra.

La idea que hay detrás de este argumento es muy atractiva. Aquellos que primero trabajen un pedazo de tierra deberían tener derecho a conservarlo. Esto nos recuerda a los pioneros del Oeste, reclamando sus derechos en la frontera y trabajando la tierra para demostrar su título sobre ella. Una reacción común en contra de este argumento es que esto hace las cosas muy difíciles para los que no pueden trabajar. Sin embargo, Robert Nozick ha señalado una debilidad todavía más importante. El argumento según el cual cuando uno mezcla su trabajo con la tierra esto le da un derecho sobre ella parece descansar sobre una premisa oculta: si uno posee algo y lo mezcla con otra cosa que todavía no pertenece a nadie (o que es poseída en común por todos), adquiere la posesión de ésta también. Pero esta premisa es sin duda falsa, tal como muestra el siguiente contraejemplo de Nozick: «Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, ¿llego por ello a poseer el mar, o tontamente he diluido mi jugo de tomate?»⁵

¿Cómo podríamos salvar el argumento de la labor mezclada? Quizá deberíamos pensar que la idea clave de Locke aquí no es *mezclar*, sino *labor*. Es decir, la acción de mezclar labor no es análoga a la de mezclar jugo de tomate, porque hay algo especial en la idea

4. John Locke, *Second Treatise*, s. 27, pp. 287-288 (J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, s. 27, pp. 56-57).

5. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 175 (R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE, 1990, p. 176).

de labor. ¿Qué? En este instante llegamos al tercer argumento de Locke: el argumento del «valor añadido». Pensemos en la cantidad de comida que se puede recolectar de un terreno no cultivado. Pensemos, ahora, en la cantidad de comida que se podría conseguir cultivando un terreno del mismo tamaño. Locke sugiere que posiblemente podríamos sacar cien veces más comida cultivándolo que dejándolo sin cultivar. De ahí Locke concluye que «es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas».⁶ En otras palabras, cuando uno trabaja la tierra el valor de ésta aumenta enormemente. Por esta razón el trabajo da derecho al trabajador a apropiarse de la tierra cultivada.

Sin embargo, este argumento también está aquejado de una obvia dificultad. Posiblemente se nos pueda convencer de que el trabajo le da a uno derecho a quedarse con el valor *añadido*. Ahora bien, la tierra no forma parte del valor añadido: estaba ahí antes de que uno llegara y, en circunstancias normales, todavía estaría ahí aunque nadie la hubiera trabajado. Por lo tanto, como mucho, este argumento sirve para quedarse con los frutos de la producción. Pero no parece dar ningún derecho a quedarse con la tierra trabajada. ¿Hay algo que pudiera dar ese resultado?

Tal vez el cuarto argumento nos ayude. Locke afirma que Dios ha dado el mundo para que...

... el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y pendencieros. Aquel a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora, no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera, sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho.⁷

En este pasaje Locke nos pide que imaginemos a un individuo que se ha apropiado de un pedazo de tierra y la ha trabajado (el hombre trabajador) y a otro individuo (el hombre pendenciero) que reclama la tierra que el primero ha trabajado. Si aún queda mucha tierra por cultivar, la única razón por la que el hombre pendenciero desea la tierra del hombre trabajador es la holgazanería: no está dispuesto a invertir en ella el trabajo que éste ha invertido. Pero esto no es una buena razón en absoluto, y por lo tanto tampoco es una buena razón para quejarse de la apropiación que realiza el hombre trabajador. A mi parecer, detrás de esto hay una apelación

6. Locke, *Second Treatise*, s. 40, p. 296 (*Segundo tratado*, s. 40, p. 67).

7. *Ibid.*, s. 34, p. 291 (*ibid.*, s. 34, p. 61).

implícita a la noción de mérito. Si el hombre trabajador ha trabajado duro, merece quedarse con los frutos de su trabajo. Como mínimo, nadie más puede legítimamente reclamarlos.

Por desgracia, este argumento tiene el mismo defecto que los argumentos anteriores. Puede que uno merezca quedarse con los frutos de su trabajo, pero la tierra sigue estando ahí. Quizá este argumento justifique el derecho a quedarse con la tierra por un tiempo —uno puede quedarse con ella mientras haga un buen uso de ella, pero no por más tiempo—. Sin embargo, cuando hablamos de derechos de propiedad normalmente no pensamos que sean condicionales de este modo: Locke seguro que no. Un argumento de este tipo no otorga el derecho de venderse las tierras o de traspasarlas a los hijos. Además, los que no puedan arreglárselas solos tendrán motivos para sentirse agraviados si el trabajo constituye una condición necesaria para adquirir propiedad. Por muy positivamente que juzguemos el atractivo de la idea según la cual el hecho de trabajar la tierra debería dar derecho a ella, no es nada fácil explicar por qué esto debería ser así —al menos en el contexto de la teoría de Locke.

Un problema adicional, relacionado con la dificultad que acabamos de considerar, tiene que ver con la condición de «suficiente cantidad e igual de buena». Quizá Locke haga bien en suponer que no hay ninguna buena razón para poner reparos a las apropiaciones de otro mientras todavía quede mucha tierra y ésta sea igual de buena. ¿Pero qué sucederá cuando el recurso de la tierra sea escaso? Aparentemente, la lógica de la posición de Locke debería sugerir que en este momento los derechos de propiedad desaparecerán. Pero, evidentemente, él no afirma nada parecido. Es probable que Locke pensara que mientras las personas estén mejor trabajando la tierra de otro de lo que estarían en el estado de naturaleza, no tienen motivos fundados para quejarse de los derechos de propiedad de otro. Como «prueba» de los beneficios del trabajo y de los derechos de propiedad, Locke afirma que un rey de los vastos y fructíferos territorios de América (donde poca tierra ha sido transformada por el trabajo) «se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra».⁸

De todos modos, a menos que leamos la condición de «suficiente cantidad e igual de buena» literalmente —en el sentido de que hay realmente suficiente cantidad de tierra e igual de buena para los demás— la defensa de Locke de los derechos de propiedad aún es menos convincente. Pues si la tierra es escasa, entonces se quedarán con ella los primeros que con su trabajo la reclamen

8. *Ibíd.*, s. 41, p. 297 (*ibíd.*, s. 41, p. 68).

como propia. Los que nazcan en la siguiente generación y no puedan encontrar nuevas tierras, se quejarán de que han sido tratados injustamente en comparación con los que han heredado terrenos: y esto no porque sean pendencieros y revoltosos sino porque pensarán que a ellos se les ha negado algo que otros han recibido. ¿Por qué los otros han de poseer tierras y yo no, si la única diferencia entre ellos y yo es que sus antepasados fueron trabajadores y los míos no? ¿Qué se puede responder a esto?

Sin duda, si aún queremos defender los derechos de propiedad tenemos que dar algún tipo de respuesta u ofrecer un nuevo argumento. Después de todo, no hay prácticamente superficie no líquida del planeta que no sea reclamada como propiedad privada por parte de un individuo, empresa o nación. Y por lo tanto, o bien estas pertenencias son ilegítimas, o bien debe haber algún modo justificado de adquirir propiedad. En realidad, sin embargo, el argumento de Locke apenas ha podido ser mejorado.

No es difícil ver por qué. Hemos dicho que antes de que un individuo o grupo se apropie de un objeto, cualquiera tiene la libertad de usarlo. Tan pronto como se convierte en la propiedad de alguien, los no propietarios pierden esta libertad. Los demás sólo pueden usarlo si el propietario les da permiso. Pero ¿qué puedo haberle hecho a esta tierra o a este objeto para que me haya dado unos poderes tan extraordinarios sobre ellos? ¿Por qué lo que yo pueda haberle hecho tendría que anular *su* libertad previa de usarlo? Es muy difícil encontrar una respuesta: de ahí que sea tan difícil encontrar un principio satisfactorio de justicia en la adquisición. Tal vez sea imposible. ~

¿Significa esto que la propiedad es un robo (como dijo célebremente Proudhon)? Esta conclusión es demasiado simple. Una respuesta más moderada es suponer que tal vez haya algún error en el esquema que establecimos al principio. Es decir, puede que sea un error centrarse en el tema de la justicia en la adquisición como algo independiente de una teoría de la justicia distributiva. Quizá sea posible argumentar a favor de un sistema de justicia distributiva que incluya como uno de sus elementos la posesión de propiedad privada. Entonces podríamos justificar la propiedad privada como una parte intrínseca de una teoría de la justicia y no deberíamos preocuparnos excesivamente sobre cómo se realizaron las primeras adquisiciones de propiedad a partir de la naturaleza. Tal es precisamente la estrategia que siguen muchos defensores del libre mercado.

EL LIBRE MERCADO

Una alternativa a Locke sería tratar de elaborar una justificación utilitarista de los derechos de propiedad. No es difícil imaginar cómo discurriría un argumento de este tipo: si dejamos que las personas se apropien de propiedades, puedan comerciar con ellas y puedan transmitir las en herencia a sus descendientes conseguiremos que se animen a aprovechar al máximo sus recursos; la contribución a la felicidad humana que obtendremos de este modo será superior a cualquier otro sistema alternativo. Un argumento de este tipo se halla ya implícito en la concepción de Mill que hemos esbozado más arriba.

Este argumento utilitarista se centra menos en el proceso por el cual las personas llegan a adquirir propiedad que en los beneficios del comercio y la herencia. Una parte del argumento consiste en afirmar que los individuos deberían poseer propiedades; sin embargo, importa poco *cómo* llegaron a poseer esas propiedades. En otros términos, para el utilitarista el tema de la justicia en las transferencias tiene prioridad sobre el tema de la justicia en la adquisición inicial. Asimismo, muchos utilitaristas subrayan la importancia del libre mercado capitalista como un mecanismo de transferencia.

El «modelo puro» de libre mercado capitalista se define por una serie de características esenciales. En primer lugar, la propiedad de la tierra, las materias primas y otros bienes (incluido el trabajo) está en manos de individuos o empresas en el marco de un sistema que protege los derechos de propiedad. En segundo lugar, se producen bienes para obtener un beneficio de ellos antes que para satisfacer las necesidades de consumo del productor o de otras personas necesitadas. En tercer lugar, la distribución de todos los bienes se hace mediante intercambios voluntarios en un mercado regulado por la ley de la oferta y la demanda. Por último, hay libre competencia: cualquiera puede producir y poner a la venta cualquier bien.

Éste es el modelo puro. Ninguna economía real responde sin fisuras a estas características: por lo general, todas sufren modificaciones de un tipo u otro. Por ejemplo, en muchos países el estado es propietario y gestiona determinadas empresas. En segundo lugar, la mayoría de países poseen un importante sector de «voluntarios» que produce bienes y servicios por razones en gran parte caritativas. En tercer lugar, la ley prohíbe comerciar abiertamente con determinadas sustancias (plutonio, heroína). Y en cuarto lugar, en muchos países existen monopolios impuestos por el estado (el correo, por ejemplo) que impiden la entrada de nuevos emprendedo-

res en determinados sectores económicos. Ahora bien, también es claro que actualmente la mayoría de países se aproximan más o menos a este modelo. La cuestión es: ¿hacen bien?

¿Qué alternativa hay al modelo del libre mercado capitalista? Como acabamos de ver, podemos modificarlo restringiendo el tipo de intercambios que la gente puede realizar en él. Ahora bien, la alternativa más radical es la economía planificada. Ésta contradice todas las características esenciales del libre mercado. Para empezar, en una economía planificada el estado, en nombre del pueblo, tiene el control de toda la propiedad. En segundo lugar, no se producen bienes para obtener un beneficio económico sino para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. En tercer lugar, la distribución de bienes no se realiza mediante el mercado, sino a partir de una asignación centralizada. Finalmente, el estado dice en último término quién puede producir un bien determinado y en qué cantidad. De este modo, pues, la actividad económica se desarrolla siguiendo un plan central que asigna los recursos a las distintas industrias.

El libre mercado parece ser menos autocrático que la economía planificada, pero, aparentemente, al menos, también menos racional. El libre mercado deja que todas las decisiones las tomen los individuos. ¿Cómo puede, pues, coordinar nada? ¿Cómo podemos estar seguros de que habrá una cantidad suficiente de cada bien? ¿Cómo podemos evitar una superproducción despilfarradora en determinados sectores? Por el contrario, si planeamos desde el centro parece que seremos capaces de garantizar que se produzca una cantidad suficiente de cada bien para todo el mundo. Friedrich Engels (1820-1895), el célebre colaborador de Marx, escribió una vez:

Puesto que, sabemos cuánto necesita una persona de promedio, es fácil calcular cuánto necesita un determinado número de individuos, y puesto que la producción ya no está en manos de productores privados, sino en las de la comunidad y sus cuerpos administrativos, regular la producción de acuerdo con las necesidades es un juego de niños.⁹

Ahora bien, según muchos analistas, los argumentos de este tipo han terminado dando lugar a algunos de los errores más colosales del siglo xx. A pesar del atractivo racional de la planificación, hasta ahora todos los intentos que ha habido para hacer funcionar una economía planificada han fracasado —y habrían fracasado mu-

9. Friedrich Engels, *Speeches in Elberfeld*, p. 10.

cho antes de no haberse complementado con unos amplios e ilegales mercados negros—. A pesar de su naturaleza descoordinada y «anárquica», el mercado ha logrado un mayor nivel de eficiencia y bienestar para sus ciudadanos que la economía planificada. Pero ¿a qué se debe tal circunstancia?

Quien mejor ha respondido a esta pregunta es el economista y teórico social austríaco F. A. von Hayek (1899-1992). Para entender su razonamiento debemos considerar brevemente la cuestión de cómo se puede esperar que funcione el mercado. Supongamos que un determinado bien —una cabeza de ajos, por ejemplo— cuesta 50 céntimos. Entonces un científico reputado publica un informe en el que dice que consumir una cabeza de ajos al día reduce las posibilidades de tener cáncer y enfermedades cardiovasculares. Enseguida la demanda de ajo sube vertiginosamente. Los comerciantes de ajo venden rápidamente sus existencias al tiempo que los precios suben en espiral. La industria del ajo obtiene grandes beneficios.

La perspectiva de conseguir estos beneficios provoca que nuevos productores entren en el mercado del ajo. Simultáneamente al incremento de la oferta, los precios empiezan a caer, hasta que se consigue un nuevo equilibrio. Al cabo de un tiempo, la demanda iguala la oferta a un precio por el que los productores de ajo obtienen el mismo margen de beneficio que obtendrían produciendo cualquier otro bien de esa economía.

Este ejemplo más bien trivial muestra los poderes considerables que podemos atribuir al mercado. En primer lugar, el sistema de precios sirve para dar y transmitir información. El hecho de que el precio de un bien suba indica que hay poca oferta de ese bien; si baja es porque hay sobreproducción. En segundo lugar, el motivo del beneficio económico da una razón a las personas para responder a esa información. Si los precios en un sector suben porque la demanda en ese sector aumenta, esto normalmente significa que existe la posibilidad de obtener unos beneficios por encima de la media y por consiguiente enseguida nuevos productores entran en juego. Si los precios bajan, porque la demanda cae, entonces por regla general los beneficios también disminuyen y algunas empresas terminan abandonando el sector. En ambos casos, con el tiempo se llega a una situación de equilibrio en la que la proporción de beneficio que se puede esperar en un sector económico determinado es aproximadamente el mismo que la proporción media de beneficio que uno puede esperar en el mundo económico en general.

Éstas son las dos características clave del mercado: el mercado da información y al mismo tiempo ofrece a la gente un incentivo

para responder a esa información cambiando patrones de producción. Asimismo, no deberíamos olvidar la importancia de la competencia a la hora de reducir los precios y hacer aumentar la calidad de los productos. Juntando todos estos factores el mercado logra que, en términos generales, las personas (con dinero) consigan lo que quieren de otras personas. En este sentido el consumidor casi siempre sale ganando. Pero no porque los otros sean altruistas. Como bien señaló Adam Smith (1723-1790):

No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que esperamos conseguir una cena, sino de su preocupación por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su amor propio, y jamás hablamos con ellos de nuestras necesidades, sino de sus beneficios.¹⁰

Muchos teóricos aceptan que el mercado es capaz de distribuir los bienes entre los individuos de un modo que ninguna economía planificada podría igualar. Si quiero un determinado bien y dispongo del dinero necesario para comprarlo, tan sólo tengo que salir y comprarlo. Mediante mi conducta como comprador puedo expresar mis preferencias y los demás pueden tratar de ganar dinero respondiendo a ellas. En una economía planificada hay dos problemas. ¿Cómo puede el planificador saber lo que quiero? Tal vez sea obvio que a todo el mundo le gusta el helado y le hacen falta calcetines, pero ¿cómo puede saber el planificador que a mí me gusta más el helado de vainilla que el de chocolate, o que prefiero calcetines de un solo color en lugar de calcetines a cuadros? Además ¿por qué debería el planificador tomarse la molestia de asegurarse de que recibo lo que quiero? Las economías planificadas reales han sufrido de una escasez crónica con respecto a algunos bienes, tales como las medias de invierno; de una sobreproducción con respecto a otros bienes, tales como el vodka barato; así como de una deprimente falta de variedad y calidad en aquellos productos que sí han estado disponibles. Para dirigir una economía con la misma eficiencia que el libre mercado, el planificador necesitaría ser omnisciente, omnipotente y benévolo en una medida que difícilmente puede atribuirse a simples seres humanos.

Se trata, pues, de un argumento esencialmente utilitarista a favor del mercado: éste promoverá la felicidad humana hasta un nivel que la economía planificada jamás podría alcanzar. Por otro lado, también ha habido argumentos basados en la idea de libertad.

10. Adam Smith, *The Wealth of the Nations*, p. 119.

La economía planificada supone imponer restricciones al comportamiento individual. En el importante ensayo que Alec Nove publicó por primera vez en 1983 bajo el título *La economía del socialismo factible* y actualmente traducido a una veintena o más de idiomas, encontramos este pasaje de una novela de Vasili Grossman:

Desde mi niñez he querido abrir una tienda, de modo que todo el mundo pudiera entrar a comprar. La tienda habría tenido también un bar en el que los clientes pudiesen comer un poco de carne asada, si querían, o beber algo. Los precios serían baratos. Les ofrecería comida casera. ¡Patatas asadas! ¡Tocino con ajo! ¡Chucrut! Les daría tuétano como aperitivo... Una copa de vodka, tuétano, pan negro por supuesto, y sal. Sillas de cuero, para que no criaran piojos. El cliente podría sentarse, descansar y ser atendido. Si esto lo hubiese dicho en voz alta, me habrían enviado directamente a Siberia. Y, lo que yo digo, ¿qué daño haría a la gente?¹¹

Robert Nozick viene a decir en esencia lo mismo un tanto más resumidamente: «La sociedad socialista tendría que prohibir actos capitalistas entre adultos que consintieran.»¹²

Pero será mejor posponer para más tarde la discusión del argumento a favor del libre mercado basado en la idea de libertad, puesto que aparecerá con toda su fuerza como crítica a la teoría de Rawls, de la que hablaremos en breve. Hasta ahora la argumentación principal ha señalado algunas ventajas utilitaristas sustanciales del libre mercado sobre una economía completamente planificada. No obstante, de esta comparación no se sigue, por supuesto, que el libre mercado sea el mejor sistema posible. Desde un punto de vista utilitarista, no es difícil introducir mejoras. Esto se ve claramente en casos en los que el «mercado falla» respecto a aquellos bienes que generan «externalidades».

Hay dos tipos de externalidades: positivas y negativas. Una externalidad negativa es algo que uno obtiene a cambio de nada, pero que preferiría no tener: el aire contaminado o el ruido, por ejemplo, son externalidades negativas. Una externalidad positiva, por otro lado, es algo que uno obtiene a cambio de nada pero que uno se alegra de tener: una vista agradable del jardín del vecino, por ejemplo. Los «bienes públicos» son una categoría importante de

11. Citado en Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, p. 110 (Alec Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid: Ed. Pablo Iglesias & Siglo XXI, 1987, p. 169).

12. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 163 (*Anarquía, estado y utopía*, p. 165).

bienes con externalidades positivas. Éstos consisten en un tipo de bienes que cuando se dan benefician a todos, independientemente de si quien recibe el beneficio ha contribuido o no a su producción. Pensemos en la iluminación pública de las calles. Los beneficios de la iluminación pública de las calles no pueden limitarse solamente a aquellos que han ayudado a costear su instalación: por lo tanto, en este sentido, se trata de un bien público.

El libre mercado tenderá a generar demasiados bienes con externalidades negativas y a generar pocos bienes con externalidades positivas. No es difícil ver por qué. Muchas veces cuando uno genera una externalidad negativa lo que está haciendo es cargar —literalmente— a otros los costes de producción. Cuando una persona utiliza un sistema de producción ruidoso en lugar de uno más silencioso porque el primero es más barato que el segundo, las personas que aguantan el coste de la molestia del ruido están «subvencionando» inadvertidamente la utilización de este sistema ruidoso de producción. Por otro lado, los bienes públicos tienen el problema del aprovechado —o *free-rider*—. ¿Por qué debería uno contribuir a mantener la iluminación pública de las calles si obtendrá el beneficio de esta iluminación contribuya o no a su mantenimiento? Ahora bien, si todo el mundo pensara igual —y el mercado alienta esta forma de pensar— entonces nadie podría gozar de la iluminación pública de las calles. Normalmente, se supone que la solución a este tipo de problema consiste en que el estado se convierta en el proveedor de bienes públicos obligando a que los ciudadanos paguen por ellos mediante los impuestos. De forma similar, el estado puede hacer que contaminar sea ilegal y devolver así los costes a la persona que contamina. Recientemente se han considerado nuevos enfoques del problema y algunos de ellos incluso han sido aplicados; por ejemplo: dar a las personas que sufren externalidades negativas el derecho de pedir indemnizaciones por daños y perjuicios, o dar a las personas que generan bienes con externalidades positivas el derecho de cobrar a los que se benefician por ello.

Por lo tanto, vemos que existen argumentos utilitaristas a favor de introducir modificaciones en el mercado, sea mediante la intervención del estado o bien mediante la creación de nuevos derechos legales. Pero ¿son suficientes estas modificaciones? ¿Existen problemas más profundos con el mercado? La objeción más poderosa proviene de las filas marxistas y socialistas: el mercado es derrochador; aliena al trabajador; explota a la gente; y produce injustas desigualdades. Consideremos estas objeciones una a una.

ARGUMENTOS CONTRA EL MERCADO

En los *Parlamentos en Elberfeld* que hemos citado más arriba, Engels se queja de que el libre mercado es extraordinariamente despilfarrador. A partir de un argumento esencialmente utilitarista como éste, Engels lanza principalmente dos acusaciones contra el libre mercado. La primera consiste en decir que el libre mercado provoca inevitablemente una crisis tras otra en la que los trabajadores pierden su trabajo y los negocios quiebran, al mismo tiempo que se despilfarran los bienes o se venden sin ganar un céntimo con la venta. Engels fue uno de los primeros teóricos en señalar que el mercado capitalista está sujeto a un «ciclo comercial» de prosperidad y quiebra. Por mucho que lo hayan intentado, los economistas y los políticos no han sido nunca capaces de hallar un modo de que el capitalismo pueda evitar este ciclo destructivo. La segunda acusación de Engels es que la sociedad capitalista alberga una enorme cantidad de personas que no realizan ninguna actividad productiva. Una economía planificada comunista podría incorporar toda esta gente a la cadena productiva e incrementar así la eficiencia económica y reducir la jornada laboral. Entre estas personas cabe incluir no sólo a los desempleados, sino además a los miembros de la policía y las fuerzas armadas, a los clérigos, a los que trabajan en servicios domésticos y, sobre todo, a los «innecesarios, especuladores y estafadores intermediarios que se han metido a la fuerza entre el productor y el consumidor».¹³ Es interesante que los defensores del mercado vean en los intermediarios a héroes de las empresas, elementos esenciales para el funcionamiento eficiente de la economía al portar bienes desde donde hay provisiones en exceso hasta áreas donde hay una gran demanda de ellos. Para Marx y Engels, en cambio, los intermediarios no son sino unos parásitos chupasangres.

Supongamos que Engels tiene razón. ¿Hasta qué punto es convincente su argumento contra el mercado? Si lo es, ¿qué nos queda? Ya no podemos compartir su fe en la racionalidad autoevidente de la economía planificada. Es posible que un mercado modificado como el que esbozamos más arriba, a pesar de todos sus defectos, sea lo más eficiente que se haya propuesto hasta ahora.

Pero el mercado es derrochador en otro sentido también: derrocha el potencial del trabajador. En esto consiste la segunda crítica al mercado, en que provoca alienación. La idea central aquí es que en el libre mercado capitalista el trabajo es degradante e ina-

13. F. Engels, *Speeches in Elberfeld*, p. 11.

decuado para los seres humanos. El interés por obtener siempre beneficios hace que el capitalista adopte los métodos de producción más eficientes. Esto generalmente significa poner en marcha una forma altamente desarrollada de división del trabajo en la que cada trabajador realiza una tarea muy especializada, aburrida y repetitiva. En esencia, pues, la naturaleza del trabajo durante el capitalismo es alienadora en la medida en que el trabajador se convierte en algo subordinado a la máquina «y de ser un hombre pasa a ser una actividad abstracta y un estómago».¹⁴ De este modo, se pierde el potencial del trabajador en cuanto ser humano inteligente, creativo. Alguien ha afirmado que en el capitalismo, la actividad diaria que para un trabajador requiere más habilidad es ir y volver del trabajo con coche.

Sin embargo, la cuestión a la que ahora deben hacer frente los críticos del mercado es si la alienación es una consecuencia propia de la forma de producción capitalista, o bien es en general una consecuencia de las tecnologías modernas. ¿Existe una forma de producción que satisfaga nuestras necesidades pero que no dependa de un sistema productivo alienante? Si la hay, todavía no ha sido descubierta.

Una tercera crítica al libre mercado sostiene que el capitalista explota a los trabajadores. Para Marx, la explotación consiste esencialmente en la extracción de un trabajo adicional. Al trabajador se le paga por un día de trabajo. Mientras trabaja, el obrero genera unos beneficios para el capitalista en nada proporcionales al trabajo con el que éste contribuye al proceso productivo. En efecto, los accionistas obtienen beneficios sin trabajar nada. En el fondo, pues, la idea es que aquellos que en el mercado son recompensados económicamente sin haber contribuido proporcionalmente con su trabajo son los explotadores. Aquellos que reciben menos de lo que generan son los explotados.

La defensa más natural del libre mercado es decir que el capitalista recibe en realidad lo que se merece por haber hecho uso de su propiedad, o por haber arriesgado su dinero. Después de todo, el trabajo no produce nada por sí solo. Alguien debe proporcionar las materias primas, la maquinaria, las fábricas, etc. El debate sobre la explotación, entonces, se reduce a la cuestión de si los capitalistas tienen o no derecho a ser recompensados por usar su propiedad. Ahora bien, ¿están moralmente autorizados a poseer su propiedad? Por todo esto, parece que no podemos plantearnos la cuestión de si

14. Karl Marx, *Early Writings*, p. 285.

el libre mercado genera explotación o no sin antes resolver la cuestión más básica de la justificación de los derechos de propiedad privada.

Finalmente, la crítica más común que formulan los marxistas, los socialistas y muchos liberales contra el mercado es que éste crea inevitablemente enormes desigualdades y que tales desigualdades son injustas. Sin límites, el libre mercado puede dar lugar a una pobreza devastadora. Pensemos en la descripción que en 1844 hizo Engels del área de St. Giles, en el centro de Londres:

Y todavía esto no es nada, frente a las habitaciones que se ven en los patios estrechos, y en las callejuelas dentro de las calles, a las que se llega por pasajes cubiertos, entre las casas, y en las que la suciedad y el estado ruinoso de las fábricas supera toda descripción; no se ve casi ningún vidrio en las ventanas, las paredes están rotas, las puertas y las vidrieras destrozadas y arrancadas, las puertas exteriores sostenidas por viejos herrajes o faltan del todo; aquí, en este barrio londinense, las puertas no son de ningún modo necesarias, al no haber nada que robar. Montones de suciedad y de ceniza se encuentran a cada paso, y todos los desechos líquidos echados en las puertas se acumulan en fétidas cloacas. Aquí habitan los pobres entre los pobres; los trabajadores peor pagados, con los ladrones; los explotadores y las víctimas de la prostitución, ligados entre sí... y los que todavía no se han sumergido en la vorágine de la corrupción moral que les rodea, pero que cada día descienden más bajo y pierden la fuerza de resistir a la influencia desmoralizadora de la miseria, de la suciedad y de los compañeros disolutos.¹⁵

Todos los países desarrollados han aceptado que la sociedad tiene el deber de impedir que las personas lleguen a situaciones como ésta y consecuentemente han puesto en marcha diversos tipos de ayuda social para los necesitados —algunas más efectivas que otras—. En la actualidad, el subsidio de desempleo y el de incapacidad laboral, los complementos de renta y otras ayudas sociales permiten que la mayoría de individuos de las sociedades occidentales alcance un poder adquisitivo suficiente para llevar un mínimo nivel de vida.

¿Es aceptable el grado de desigualdad que genera el mercado, una vez éste ha sido modificado por el estado del bienestar? El desfile por nivel de ingresos que antes vimos representa una sociedad de este tipo. ¿Es justa? Uno puede defender que las consideraciones

15. Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England*, pp. 60-61 (F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Júcar, 1979, p. 49).

que hemos presentado aquí demuestran la posibilidad de ofrecer una justificación utilitarista de sociedades como éstas. Puede que esta afirmación sorprenda a más de uno. Muchas veces se supone que el utilitarismo debería favorecer una distribución más o menos igual de los recursos, en lugar de las desigualdades del desfile por nivel de ingresos. El supuesto básico del argumento utilitarista a favor de la igualdad es que las personas responden ante los bienes según la ley marginal decreciente. La utilidad o placer que uno obtiene al comerse una primera galleta de chocolate es muy superior a la utilidad que uno obtiene al comerse una segunda galleta. Por lo tanto, si hay dos individuos y hay dos galletas, parece que el utilitarismo aconsejará repartir una para cada uno. De forma similar, una determinada suma de dinero proporcionará más utilidad al pobre que al rico. Por lo tanto, para maximizar la utilidad debemos repartir los bienes: al redistribuir la riqueza de los ricos a los pobres maximizamos la utilidad.

El punto débil del argumento que acabamos de exponer está en que parece figurarse que el *modo cómo se distribuyen los bienes* no afecta la *cantidad de bienes disponibles para la distribución*. Sin embargo, es común suponer que una distribución igualitaria eliminaría la iniciativa de los emprendedores: ¿qué sentido tiene que uno trabaje duro, o trate de desarrollar nuevos productos si luego apenas notará nada en su cuenta corriente? En cambio, si permitimos que haya al menos algunas desigualdades fomentaremos que las personas realicen innovaciones y que su trabajo sea más productivo. Consecuentemente, es verosímil pensar que una sociedad desigualitaria producirá más que una sociedad igualitaria y que por lo tanto funcionará mejor en términos utilitaristas, aun cuando aceptemos que la mayoría de bienes están sujetos a una respuesta marginal decreciente. Así pues, los defensores utilitaristas del libre mercado afirman que la contribución que hace el mercado a la felicidad humana es muy superior a la que realiza una economía planificada o la igualdad. Con todo, los mercados podrían mejorarse permitiendo que los gobiernos se encargaran de proporcionar bienes públicos y de aplicar una legislación que redujera el número de «males públicos» (bienes con externalidades negativas). Asimismo, el gobierno debería encargarse de introducir algún tipo de sistema de coberturas sociales que eliminara los aspectos más terribles de la pobreza. Posiblemente éste sea el mejor resultado que podemos esperar desde un punto de vista utilitarista. Pero ¿es suficiente para mostrar que una economía de este tipo es justa? A muchas personas no les convence. La teoría de la justicia de Rawls constituye el intento reciente más ambicioso de presentar algo mejor.

La teoría de la justicia de Rawls

Ciertos principios de justicia están justificados porque habrían
consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad.¹⁶

UN CONTRATO HIPOTÉTICO

¿Qué sociedad es justa? ¿Cómo podemos saber que una sociedad es justa? Pensemos, para empezar, en un caso más bien simple en el que parezca plantearse el problema de la justicia. Supongamos que dos personas —usted y yo— están jugando a póquer. Yo barajo las cartas; usted coge las que le tocan y las mira. Sin embargo, cuando voy a coger las que me corresponden, me doy cuenta de que en el suelo hay una carta —el As de Picas— boca arriba. En consecuencia, propongo volver a barajar todas las cartas y volver a repartirlas. Pero usted mantiene que a pesar de todo deberíamos jugar esta mano. Discutimos. ¿Qué se supone que debemos hacer?

En último término, claro está, puede que uno de nosotros tenga que ceder ante una presión superior —ante una amenaza de fuerza física, incluso—. Sin embargo, antes de empezar a pegarnos deberíamos ser capaces de ver que ante nosotros se abren distintas estrategias para tratar de resolver el asunto determinando qué solución sería equitativa o justa. Una podría ser, por ejemplo, que en realidad hemos hecho un acuerdo que contempla este caso en cuestión. Puede que antes de sentarnos hayamos redactado un documento en el que hayamos establecido qué debemos hacer en situaciones de este tipo o parecidas. En principio, la apelación a este documento resolvería definitivamente la disputa. Sin embargo, es más realista suponer que hemos llegado a un acuerdo verbal para jugar de acuerdo con unas reglas bien conocidas del juego. El asunto debería resolverse, igualmente, apelando a estas reglas.

Pero lo más probable es que no exista ningún acuerdo efectivo al que podamos referirnos. ¿Qué más podemos hacer? Una segunda posibilidad es pedir consejo a un «espectador imparcial». Tal vez haya alguien mirando la partida a quien los dos respetemos o, si jugamos en un club, tal vez haya un árbitro. O si somos unos niños —por ejemplo, hermano y hermana— tal vez podamos recurrir a mamá para que ella decida. De este modo también debería ser posible resolver definitivamente el asunto.

16. John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 21 (John Rawls, *Una teoría de la justicia*, México: FCE, 1995, p. 39).

Pero ¿qué hacemos si no encontramos a nadie que responda a estas características? Una tercera estrategia es apelar a alguien mediante la imaginación —un espectador hipotético—. «¿Qué diría su padre si estuviera aquí?» De acuerdo que esto no garantiza ninguna solución, ya que puede que ahora estemos en desacuerdo sobre qué *diría* él. Pero no es inaudito que alguien se dé cuenta de su error tras ponerse en el punto de vista de una persona imparcial. Por lo tanto, en algunos casos esta táctica puede ser una buena ayuda.

Por último podríamos apelar a un acuerdo hipotético. Podemos imaginarnos a qué acuerdo habríamos llegado si uno de nosotros hubiese planteado la cuestión antes de empezar el juego. Tal vez pueda convencerle de que en caso de haber discutido el asunto hubiésemos acordado retirar la mano. La razón por la que usted no está de acuerdo en retirar la mano es que en esta ocasión le han tocado buenas cartas. Puede que sea la primera vez en toda la velada que le tocan buenas cartas. Esto no le deja ver qué es lo justo en esta situación. Imaginar lo que habría acordado antes de recibir las cartas es un modo de intentar filtrar los prejuicios sesgados por sus propios intereses particulares. Ésta es la perspectiva que Rawls adopta para intentar defender sus principios de justicia.

Está claro que si vamos a usar el método del acuerdo hipotético para resolver los problemas de justicia, tenemos que suponer que este contrato hipotético se hará bajo algún tipo de condiciones especiales. Pensemos otra vez en el ejemplo de las cartas: no podemos utilizar este método si suponemos que las partes hipotéticamente contratantes (usted y yo) se hallan en las mismas condiciones que en la vida real. Porque en la vida real tenemos una disputa —yo quiero volver a repartir, mientras que usted no— y la esperanza es que podemos encontrar un método de resolver esta disputa. Para llegar a un acuerdo hipotético, tenemos que hacer abstracción de la vida real. En el caso del juego de cartas, esto no será difícil. Nos figuramos qué acuerdo habríamos hecho antes de repartir las cartas. O sea, presuponemos una cierta ignorancia. Ninguno de los dos sabe qué cartas tiene. Si logramos imaginarnos esto, entonces quedamos libres de los prejuicios sesgados por nuestros propios intereses; es decir, nos libramos de los prejuicios resultantes de tener unas buenas o unas malas cartas. Si no realizamos esta abstracción se reducen enormemente las posibilidades de alcanzar un acuerdo hipotético.

Así pues, Rawls utiliza un argumento de contrato hipotético para justificar sus principios de justicia. De acuerdo con esto, podemos dividir el proyecto de Rawls en tres elementos. El primero es la definición de las condiciones bajo las cuales se alcanzará el

acuerdo hipotético; el segundo es el argumento de que bajo unas tales condiciones se escogerán sus principios de justicia; el tercero consiste en la afirmación de que esto nos muestra que tales son los principios de justicia correctos, al menos para los regímenes democráticos modernos. Consideremos el primero de estos elementos, las condiciones del contrato —contrato que Rawls llama «posición original»—. ¿Qué conocimiento o ignorancia necesitamos atribuir a los contratantes para hacer posible un acuerdo sobre justicia social?

Si tuviéramos que imaginarnos un contrato hipotético entre todas las personas de una sociedad moderna no conseguiríamos nada. No existen esos términos que todo el mundo estaría dispuesto a aceptar (o si existen algunos, éstos difícilmente equivaldrán a una concepción completa de la justicia). Podemos esperar que algunas personas ricas se opondrán con rotundidad a pagar impuestos, mientras que otras personas pobres querrán que el rico pague más impuestos de los que paga actualmente a fin de incrementar los fondos para el sistema del bienestar. Por consiguiente, aquí nos topamos con una disputa. Todo el interés de una teoría de la justicia está en tratar de resolver disputas de este tipo.

Rawls supone que muchas veces las concepciones de justicia que defiende la gente están sesgadas, en parte, por sus propios intereses particulares. Puesto que las personas ya conocen las cartas sociales que han recibido —inteligencia, fuerza, etc.— muchas veces no lograrán adoptar el punto de vista imparcial que reclama el tema de la justicia. La idea directriz de Rawls consiste en mantener que, si la justicia requiere imparcialidad, la imparcialidad puede modelarse mediante el supuesto de la ignorancia. Esto abre las puertas a la elaboración de un argumento con la noción de contrato hipotético. Para ver más claro cómo funciona este argumento, consideremos el siguiente ejemplo (ejemplo que no utiliza, por cierto, Rawls).

Supongamos que, en un futuro no muy distante, desaparece la posibilidad de contratar a árbitros de fútbol. (Imaginemos que éstos se han hartado tanto de los abusos a que les sometían los jugadores que se han pasado al tiro al arco.) En el momento de ir a jugar muchos partidos, es imposible encontrar un árbitro neutral. Supongamos que esto es lo que sucede en el caso del partido que el Barça y el Madrid tienen que jugar, y supongamos también que el único árbitro cualificado disponible es el entrenador del Barça. Comprensiblemente, el Madrid se opondrá a que quien arbitre el partido sea el entrenador del Barça. No obstante, los de la Asociación de Fútbol están alerta y saben que este tipo de dificultades aparece con cierta frecuencia. En respuesta a ello, se ha inventado una

droga. Cuando alguien toma esta droga su comportamiento es completamente normal, excepto en una cosa: olvida algo en particular, pues es incapaz de recordar a qué equipo de fútbol entrena (y no puede oír a nadie que intente recordárselo). ¿Cómo arbitrará el partido el entrenador del Barça después de tomarse esta droga?

La respuesta es que probablemente lo haga de una forma imparcial. Él sabe que entrena a uno de los dos equipos, pero no sabe a cuál. Por lo tanto, si decide a ciegas favorecer a uno de ellos y perjudicar al otro puede que termine haciendo daño a su propio equipo. Si suponemos que no desea correr el riesgo de perjudicar injustamente las posibilidades de su propio equipo, entonces no tiene otro remedio que arbitrar el juego tan equitativamente como sea posible y dejar que éste fluya según las reglas. La ignorancia produce imparcialidad.

Teniendo esto presente, ahora podemos ver cómo construye Rawls la posición original. Los individuos en la posición original —los contratantes hipotéticos— están situados detrás de un «velo de ignorancia» que les hace ignorar sus circunstancias particulares. Debido a esta ignorancia no saben cómo actuar sesgadamente en su propio favor y, por lo tanto, se ven forzados a actuar imparcialmente.

Los individuos en la posición original, dice Rawls, no conocen su lugar en la sociedad o a qué clase social pertenecen. Ignoran cuál es su posición social, su género, su raza. Asimismo, y esto es importante, ignoran cuáles son sus «ventajas naturales» —sus capacidades y puntos fuertes—. En definitiva, no saben con qué cartas van a jugar.

¿Es esto suficiente para hacerles llegar a un acuerdo? Lo sería si lo único que dividiera a las personas en cuestiones de justicia fuera los intereses personales. Pero Rawls reconoce que pensar algo así sería simplificar las cosas de una forma burda e insultante. Las personas también están en desacuerdo porque valoran las cosas de distinto modo, poseen distintas «concepciones del bien»; es decir, tienen distintas percepciones sobre qué hace que la vida sea algo valioso. Las personas difieren en sus concepciones filosóficas, religiosas, morales y poseen distintos objetivos y ambiciones. Asimismo, opinan de distinto modo sobre qué aspecto tiene una sociedad buena. Rawls excluye toda esta información también. Los individuos en la posición original no conocen su propia concepción del bien ni sus «tendencias psicológicas especiales».

Para ilustrar el poder de este método, las suposiciones hechas hasta ahora parecen bastar para dar cuenta de por qué los individuos en la posición original acordarían lo que Rawls llama el prin-

cipio de la libertad —el principio según el cual cada persona ha de tener el mismo conjunto extenso de libertades básicas—. Escoger otro principio para regular la libertad equivaldría, en efecto, a discriminar un determinado grupo o a aceptar menos libertad para todos. Pero ¿quién estaría dispuesto a acordar algo así sin saber a qué grupo o grupos pertenece? ¿Quién escogería discriminar una raza determinada sin saber cuál es la suya? ¿Por qué debería alguien querer limitar la libertad de todos? El principio de libertad parece constituir una elección perfectamente racional.

Por otro lado, alguien podría objetar que los individuos podrían escoger tener menos libertad o una libertad desigual si con esto obtuviesen más beneficios para todos. Rawls lo niega, y veremos sus razones para negarlo dentro de un momento. Sin embargo, una objeción más sutil dice que si los individuos fueran tal como los hemos descrito hasta ahora serían incapaces de tomar ninguna decisión o hacer ninguna elección. Tal como los hemos presentado no saben cómo son ni qué les gusta. ¿De qué modo, pues, pueden tomar una decisión sobre cómo debería ser la sociedad? Sin una concepción del bien, ¿cómo pueden saber siquiera que otorgan valor a la libertad?

La respuesta de Rawls es presuponer un determinado tipo de motivación. Se supone que las partes en la posición original poseen una «tenue teoría del bien». El primer elemento —y el más importante— de esta tenue teoría del bien es que los agentes en la posición original conocen su deseo de tener lo que Rawls llama «bienes primarios». Entre éstos cabe incluir a libertades, oportunidades, riqueza, ingresos y al misterioso bien de «las bases sociales del autorrespeto». Lo que estos bienes poseen en común, según Rawls, es que las personas deberían racionalmente desear tenerlos, deseen lo que deseen. Es decir, sea cual sea la concepción del bien que uno tenga —una vida de puro placer, virtud monástica, caza, rodajes, pesca, crecimiento personal, o lo que fuere— uno deseará tener los bienes primarios de Rawls. Rawls supone que uno siempre desea tener libertad, oportunidades y dinero como medios de uso universal para lograr los fines personales que uno se marca en la vida. Así pues, los agentes en la posición original saben que quieren bienes primarios.

A esto Rawls añade que prefieren tener la máxima cantidad posible de estos bienes primarios, y que los agentes son racionales, en el sentido de que adoptarán los medios más eficientes para conseguir sus fines. Asimismo, estos agentes no son envidiosos y por consiguiente no guardarán rencor a quien tenga suerte. Por último, son «mutuamente desinteresados». Es decir, no muestran ningún interés por la situación, positiva o negativa, de los demás.

Es importante intentar dejar bien claro que Rawls *no* dice que las personas en la vida real sean así. Muchas veces la gente es envidiosa, irracional, y sin duda a menudo mostramos una gran preocupación por la vida de los demás. Antes bien, Rawls está creando el modelo hipotético —ficticio— de la persona que tomará parte en la posición original. En el juego de cartas, a fin de llegar a un acuerdo hipotético equitativo, supusimos que los jugadores no habían recibido su mano, aun cuando la hubieran recibido. De forma similar, en el caso de la posición original suponemos un nivel de ignorancia y conocimiento mucho más radical para asegurarnos que haya imparcialidad entre las partes contratantes. Al final terminamos con una descripción de las personas en la posición original muy distinta a la de la gente de verdad. Pero esto no constituye ninguna crítica a la teoría. Las condiciones de la posición original, detrás del velo de ignorancia, no están pensadas para describir la naturaleza de las personas, sino para servir de recurso metodológico —un recurso que nos ayuda a obtener una visión de los principios de justicia correctos.

Con un par de elementos más habremos completado la presentación de la posición original. Rawls supone que las personas ignoran determinados hechos sobre su sociedad. No conocen su economía o su situación política, ni su nivel de civilización o cultura, ni saben tampoco a qué generación pertenecen. Sin embargo, saben que las personas —las personas reales, en la sociedad— tienen un sentido de la justicia y pueden elaborar una concepción del bien.

Asimismo, saben que su sociedad se halla en lo que Hume llamó «circunstancias de justicia». Hume señaló que en determinadas condiciones no parece pertinente hablar de justicia. Si nos hallamos en una situación de extrema necesidad, tan mal que no podemos estar siquiera seguros de que vayamos a sobrevivir, parece absurdo pensar que podemos criticar las acciones de alguien como injustas. Cuando para permanecer en vida uno tiene que coger lo que puede de los demás, las consideraciones de justicia parecen ser del todo irrelevantes. En el otro extremo, si estuviéramos en una situación en la que hubiera tanta abundancia que todos pudiésemos tener cuanto deseáramos, entonces no habría conflictos de justicia. Si otro tiene una cosa que yo quiero, ¿por qué debería disputársela si puedo obtener otra igual sin ninguna dificultad? De acuerdo con esto, pues, las circunstancias de justicia se dan «entre la escasez y la abundancia», y Rawls supone que sus partes contratantes saben que tienen que escoger unos principios para regular una sociedad que se halla en tales circunstancias.

LA ELECCIÓN DE UNOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

Una vez se ha construido la posición original, ¿qué principios de justicia saldrán de ella? Rawls afirma que cualquiera de nosotros, en cualquier momento, puede ponerse en la situación de la posición original. De hacerlo, sabrá si escogería o no realmente sus principios de justicia. Éstos son:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados... y
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.¹⁷

El principio 1) es el principio de la libertad; el 2a) es el principio de la diferencia; el 2b), el principio de la igualdad de oportunidades. Según Rawls, el principio de la libertad tiene «prioridad léxica» sobre los otros dos, al igual que el principio de la igualdad de oportunidades la tiene sobre el principio de la diferencia. Esto significa que tan pronto como hemos alcanzado un cierto nivel de bienestar, las consideraciones que atañen a la libertad deberían tener una prioridad absoluta sobre las cuestiones concernientes al bienestar económico o a la igualdad de oportunidades. De acuerdo con esto, por ejemplo, no se puede defender la esclavitud diciendo que los esclavos ganan más siendo esclavos que siendo libres. La realidad es que la esclavitud forzada no es consistente con el reconocimiento de una igual libertad para todos y, por consiguiente, ha de ser descartada aun cuando suponga ventajas económicas para los mismos esclavos. Algo parecido puede afirmarse en el caso de la prioridad del principio de la igualdad de oportunidades sobre el principio de la diferencia.

Con todo, nuestro principal interés en este capítulo se centra en el principio de la diferencia. Fijémonos que se trata de un principio ampliamente igualitario en el sentido de que, para Rawls, existe un presupuesto general a favor de una distribución igual de los bienes entre todos los ciudadanos. Sin embargo, Rawls se hace eco de un

17. *A Theory of Justice*, p. 302 (*Una teoría de la justicia*, pp. 340-341).

argumento que hemos discutido antes y que habitualmente constituye una dura crítica al igualitarismo, a saber, el argumento de que éste no da cabida a los incentivos. Es decir, algunas personas sólo trabajarán duro si saben que de este modo conseguirán un beneficio extra. Ahora bien, el trabajo duro de estas personas muy productivas puede ser beneficioso para todos: bien directamente mediante la creación de nuevos trabajos y artículos de consumo, bien indirectamente mediante la recaudación de impuestos sobre su actividad. Pero si una desigualdad beneficia a todos, ¿qué objeción puede oponérsele? Después de todo, ¿a quién perjudica? Siguiendo este razonamiento, a veces se ha acusado al igualitarismo de ser tanto ineficiente como irracional.

Rawls acepta la afirmación condicional de que *si* una desigualdad es necesaria para que todas las personas salgan ganando y, en particular, para que las personas menos aventajadas ganen más de lo que ganarían con cualquier otra situación, entonces esta desigualdad debe ser permitida. De ahí surge el principio de la diferencia. Con todo, la cuestión de *si* los incentivos son necesarios como dijimos o no es un problema que ha de ser resuelto por los psicólogos y los economistas, no por los filósofos.

En la última sección he sugerido la idea de que una filosofía política utilitarista probablemente dará lugar a un mercado libre complementado con un estado del bienestar. Un sistema de este tipo permitiría mayores desigualdades de las que el principio de la diferencia está dispuesto a justificar. Ahora bien, ¿cómo puede Rawls mostrar que el principio de la diferencia tiene que ser preferido por razones de justicia? Su respuesta es utilizar el recurso del contrato hipotético. En la posición original, las personas escogerían antes sus principios de justicia que el utilitarismo. Pero ¿por qué lo harían? ¿Por qué no escogerían unos principios utilitaristas?

Tal vez nos sea de alguna ayuda considerar aquí una adaptación de la posición original. Imaginemos que de repente usted se despierta tendido en una cama de hospital. En primer lugar, se percató de que sufre una importante pérdida de memoria. Al mirarse, se da cuenta de que todo su cuerpo está cubierto de vendajes. No recuerda su nombre, sexo, o raza, ni puede descubrirlo mediante introspección (la etiqueta que lleva atada a la muñeca tiene sólo un número). Ha olvidado todo lo concerniente a su familia, trabajo, clase social, capacidad, habilidades, etc. Sí recuerda algunas teorías generales que aprendió una vez en clase de economía y sociología, pero no consigue recordar nada de lo que vio en clase de historia. De hecho, ni tan siquiera logra recordar en qué siglo se encuentra. Entonces aparece un señor con bata blanca. «Buenos

días —dice—, soy el profesor John Rawls. Mañana recuperará la memoria, le quitaremos los vendajes y será libre de irse. Por lo tanto, no disponemos de mucho tiempo. Lo que queremos de usted es que nos diga cómo querría que estuviera diseñada la sociedad, teniendo en cuenta que a partir de mañana usted vivirá en ella. Queremos que diseñe la sociedad únicamente según sus propios intereses. Si bien no conoce cuáles son sus intereses efectivos, yo puedo decirle que desea tener cuantos más bienes primarios mejor —libertades, oportunidades, riqueza e ingresos— y que no debería preocuparse por la fortuna de nadie más aparte de la suya propia. Volveré esta noche a ver qué ha decidido.» Bajo estas circunstancias, ¿qué sería racional escoger?

Notemos, de pasada, que hemos dejado de hablar de la idea de «acuerdo» y hemos empezado a hablar de «elección» de principios. En la práctica, el cambio es irrelevante. Se supone que las personas en la posición original son iguales. Consecuentemente, todas ellas razonan del mismo modo y por lo tanto es indiferente que nos concentremos en la elección que haga una de ellas. No hay ningún problema en esto, y además hace el argumento más manejable.

¿Escogería, pues, el principio de la libertad? En realidad ya hemos visto la razón principal por la que, efectivamente, lo escogería. Puesto que no sabe a qué grupo o grupos pertenece, sería irracional por su parte querer discriminar a un sector de la sociedad. Por lo que sabe, tal vez estaría discriminándose a sí mismo. Esto es una razón para escoger una libertad igual para todos. Ahora bien, ¿por qué el *más amplio* sistema de libertades iguales? Esto parece seguirse del supuesto según el cual las personas no sólo quieren bienes primarios, sino además tantos bienes primarios como sea posible. Bien hallándose detrás del velo de ignorancia, bien estando tendido en la cama del hospital, la elección del principio de la libertad parece constituir una elección evidente y automática. (Por supuesto, sobre el principio de la igualdad de oportunidades podrían decirse cosas muy parecidas.)

Recordemos, sin embargo, que Rawls arguye que las personas no sólo adoptarán el principio de la libertad, sino que además le otorgarán «prioridad léxica» por encima de los demás principios. Según esto, no podemos sacrificar la libertad en aras de alguna otra cosa. Ahora bien, alguien podría decir que no es muy racional otorgar una prioridad tan absoluta a la libertad. En determinadas ocasiones parece necesario sacrificar la libertad en aras de la seguridad —pensemos en los apagones y en los toques de queda durante una guerra—. O caso de sufrir una grave depresión económica, tal vez aceptemos determinadas restricciones sobre nuestras libertades ci-

viles y políticas si éste es el único modo de conseguir comida. ¿Por qué, pues, deberíamos aceptar la prioridad de la libertad?

Rawls ignora expresamente los casos de emergencia como las guerras: antes de considerar este tipo de problemas menos comunes, desea comprender los casos más «centrales» del problema de la justicia. Por otra parte, ha dicho que podemos suponer que estamos escogiendo unos principios de justicia para una sociedad que se encuentra en «las circunstancias de justicia». Es decir, sabemos de antemano que no hay una escasez terrible de recursos en nuestra sociedad y, por lo tanto, no necesitamos preocuparnos de este tipo de casos. La idea bien plausible —aunque cuestionable— de Rawls consiste en afirmar que en circunstancias de una prosperidad moderada, la libertad debería tener siempre preferencia sobre ulteriores progresos materiales.

Concentrémonos, pues, ahora en la derivación del principio de la diferencia. Según este principio la distribución de riqueza e ingresos debería ser igual para todas las personas, a menos que una desigualdad beneficie a todas ellas. En concreto, debe favorecer especialmente a las personas más desfavorecidas. ¿Por qué deberíamos escoger un principio como éste?

En realidad, aquí se nos plantea un ejemplo del problema de tomar una elección racional en circunstancias de incertidumbre. Para poder decir qué principios de justicia sería racional seleccionar, primero necesitamos saber qué principios de elección racional sería apropiado usar en este caso. Al ver las cosas de este modo podemos intentar resolver el problema explotando los recursos de la «teoría de la elección racional».

A fin de percatarnos del problema que hay en juego, será bueno empezar con un caso muy simple a modo de ejemplo. Imagine-mos que usted se halla en un restaurante y le toca pedir el primer plato. Puesto que se trata de un menú con precio fijo, no tiene que preocuparse por el coste relativo de lo que pida. Asimismo, ignore cualquier reserva dietética o religiosa que pudiese tener. Se trata de una elección razonablemente simple. De hecho, tan sólo hay dos posibilidades en el menú: mejillones o melón. El melón es una elección con garantía. Éste es un buen restaurante y solamente sirven melones maduros de alta calidad. Usted está seguro de que lo encontraría delicioso. Los mejillones, sin embargo, representan una elección más arriesgada. Le gustan mucho —mucho más que el melón—, pero un mejillón en mal estado puede arruinarle la semana entera. Por experiencia, sabe que aproximadamente uno de cada diez platos de mejillones le sentará mal. En una situación como ésta, ¿qué escogería?

Ordenar la información relevante en una tabla nos ayudará a plantear mejor el problema. Los números de la tabla representan en principio las cantidades relativas de utilidad —«placer» y «desplacer»— que usted obtendría por cada opción.

Melón	5 (sea bueno o malo)	
Mejillones	20 (caso de ser buenos, 90 % probabilidad)	-100 (caso de estar mal, 10 % probabilidad)

Una de las teorías de la elección racional sostiene que deberíamos «maximizar la utilidad esperada», o «maximizar el valor medio». Esto significa derivar una cifra «media» del valor de cada opción y luego escoger la opción con el valor medio más alto. Esta cifra media es la utilidad esperada. Por supuesto, en este caso, calcular la utilidad media de un melón es trivial; pase lo que pase, usted obtendrá un 5. Resulta más complicado calcular la utilidad esperada de los mejillones. Lo que hacemos es tomar la utilidad de cada uno de los resultados posibles y multiplicarla por su probabilidad. A continuación sumamos las dos cantidades y de este modo obtenemos la cifra media. Así pues, empezamos por multiplicar 20 (la utilidad resultante de comer buenos mejillones) por 0,9 (la probabilidad de que sean buenos) y da 18. Seguidamente multiplicamos -100 (la utilidad resultante de comer mejillones en mal estado) por su probabilidad y da -10. Sumamos las dos cantidades (18 y -10) y sale 8, equivalente a la utilidad esperada de comer mejillones.

Otra forma de ver esto es imaginar que uno se encuentra en una serie larga del mismo «juego». Supongamos que usted come en este restaurante 100 veces y que cada vez pide mejillones. Si se cumplen las expectativas, usted tendrá noventa «buenas» experiencias y diez «malas» experiencias con los mejillones. Puesto que el valor de una buena experiencia equivale a 20, el total de buenas experiencias sube a 1.800. Puesto que el valor de una mala experiencia equivale a -100, el total resultante de estas malas experiencias es -1.000. Consecuentemente, comer 100 platos de mejillones dará como resultado un «beneficio» de 800, siendo 8 el beneficio medio —la utilidad esperada—. Es importante tener en cuenta que llamar a esto «utilidad esperada» no significa que uno espere realmente obtener ese beneficio. De hecho, usted no obtendrá jamás 8, sino 20 o -100: la utilidad esperada es una cantidad que indica el promedio.

Si el objetivo es maximizar la utilidad esperada, entonces usted debería escoger los mejillones. Ahora bien, ¿es ésa la opción más racional? Sin duda, algunas personas creerán que no lo es. Los meji-

llones, si bien en cierto modo constituyen una buena apuesta, siguen siendo una opción arriesgada. Es absurdo correr ese riesgo, dirán algunos, habiendo como hay una alternativa perfectamente deseable. Puesto que el melón constituye una opción apetecible y segura, algunas personas, al menos, dirán que ésa es la elección más racional. No hay posibilidad de error. De los que razonan de este modo suele afirmarse que han adoptado el principio «maximin» de elección racional. Este principio nos manda asegurarnos que el peor resultado posible sea tan bueno como sea posible. La consigna es maximiza el mínimo. En la vida real, éste es el principio de las personas pesimistas. Nos dice que no crucemos precipitadamente la calle (podrían atropellarnos), y que esperemos a que el semáforo nos indique que es seguro cruzar. Los que maximinizan harán esto, aun cuando las posibilidades de morir sean pocas y los inconvenientes de no cruzar sean muchos. Los que maximinizan, pues, escogerán el melón.

Por ahora tenemos dos candidatos a principio de elección racional: el principio de maximizar la utilidad esperada y el principio del maximin. En realidad no hay límite a los posibles principios de elección racional. Si reformulamos el ejemplo original, tendremos otro: el maximax. Imaginemos que el camarero, antes de tomar nota, dice «y el plato especial de hoy son huevos de pez». Tras un par de preguntas, el camarero explica de qué se trata: el *chef*, al abrir el comedor, prepara cincuenta platos; uno de ellos contiene caviar y los restantes cuarenta y nueve, hueva de pescado ordinario. De acuerdo con esto, hay un 2 % (1 de 50) de posibilidades de conseguir el caviar y un 98 % de posibilidades de quedarse con la hueva. Además, el camarero le garantiza que si usted es el afortunado y consigue el caviar, se le servirá el plato con gran ceremonia, de modo que sabrá al instante que ha tenido suerte, y ello tanto si nota la diferencia de gusto como si no.

Usted hace sus cálculos. Si consigue el caviar, la experiencia será tan emocionante que ésta bien puede valorarse con un 50. Por el otro lado, si se queda con la hueva de pescado ordinaria (pasteurizada, claro), aunque comérsela no le hará ningún daño, tampoco le dará ningún placer. Probablemente, ni la tocará. Consecuentemente, da a esta segunda opción un valor de cero. Ahora bien, fijémonos que si usted juega según el maximin, seguirá optando por el melón. Éste todavía da el mejor de los peores resultados posibles: 5 es mejor que 0. Asimismo, el criterio de maximizar las expectativas sigue dictando escoger los mejillones (los huevos de pez tienen una utilidad esperada de 1, tal como es fácil calcular). Sin embargo, algunos dirán que lo racional es optar por los huevos de pez. Al fin y

al cabo, si gana, el beneficio es efectivamente muy grande. Quien razone de este modo estará utilizando el principio del «maximax», según el cual hemos de escoger la opción con el «mejor de los mejores» resultados (por muy improbable que sea): maximiza el máximo —un principio para personas optimistas dispuestas a correr riesgos—. Puesto que los huevos de pescado es la opción que tiene el mejor resultado posible (a pesar de que es muy improbable obtenerlo), ésa es la opción que hay que escoger.

En realidad, el maximax es un principio poco serio; nadie se lo cree. Sin duda, cualquiera que en este ejemplo escogiera huevos de pescado, dejaría inmediatamente de hacerlo si, como alternativa perdedora, en lugar de obtener hueva de pescado ordinaria, le condujeran al patio trasero del restaurante y le pegaran un tiro. Es muy probable que aquellos que creen actuar según el maximax sigan en realidad un principio más complejo de «maximax restringido por la consigna de evitar el desastre». Pero dejemos esto a un lado. Lo importante es que en el ejemplo del restaurante hemos identificado tres principios de elección distintos y que cada uno de ellos favorece una decisión distinta. Ahora que los hemos identificado e ilustrado, podemos volver la atención al problema social y a la elección racional que ha de tomarse desde la posición original o desde la cama de hospital de la persona accidentada.

Quizá no sea fácil percatarse de ello, pero seleccionar un principio de elección racional para emplearlo en la posición original tiene una importancia vital. Pues cada uno de los tres principios que hemos identificado produce un modelo distinto de sociedad justa. Aquellos que escogen maximizar las expectativas buscan el resultado que tenga la puntuación media más alta. Por lo tanto, desde la cama del hospital deberían escoger alguna versión de la teoría de la justicia utilitarista de la mediana. Aquellos que se rigen por el principio del maximax, en cambio, sólo se fijan en los mejores resultados. Por consiguiente, lo más probable es que escojan un tipo de sociedad con importantes desigualdades que tenga una clase dirigente poderosa, adinerada y privilegiada. Por último, aquellos que siguen el maximin consideran solamente a las personas desaventajadas y pretenden beneficiarlas tanto como sea posible. En otros términos, éstos escogerían el principio de la diferencia de Rawls.

Ahora podemos ver que todo el peso del argumento de Rawls descansa en la afirmación de que el maximin es el principio de elección racional que tenemos que seguir en la posición original. Esto no implica que Rawls crea que el maximin es un principio de elección racional adecuado para cualquier caso de decisión en circunstancias de incertidumbre. Se puede discutir que el melón sea la me-

jor elección racional del menú. A veces parece más racional correr riesgos. Sea como fuere, la tesis de Rawls es que las circunstancias tan especiales de la posición original hacen que la única opción racional sea el maximin. Veamos qué argumentos aduce en su favor.

LAS RAZONES A FAVOR DEL MAXIMIN

¿Cuál es, entonces, el principio de elección racional que hay que usar en la posición original o en la cama de hospital? Antes de intentar responder esta pregunta necesitamos realizar unas cuantas observaciones sobre el tipo de elección que hay en juego. En primer lugar, uno podría preguntarse, ¿por qué no escoger un principio como «todo el mundo debería vivir en un palacio»? De este modo, uno tendría la certeza de terminar siendo una persona rica. Ahora bien, Rawls, por supuesto, respondería que usted no puede saber si la sociedad a la que pertenece será capaz de mantener una exigencia como ésta; lo más seguro es que no. La sociedad a la que pertenece se encuentra bajo unas «circunstancias de justicia» —entre la escasez y la abundancia— y usted debe escoger un principio que sea adecuado para todos los niveles de productividad entre estos dos extremos. Así pues, podríamos decir que hay *restricciones físicas* a lo que usted puede escoger.

Pero no sólo eso; como bien podía esperarse, también hay *restricciones lógicas*. Escoja lo que escoja, su opción tiene que ser lógicamente posible. Por consiguiente, no puede escoger el principio de «todo el mundo debería poseer esclavos», o «cada persona debería ser más rica que el resto de personas».

Más importancia tiene aún el hecho de que Rawls afirme que también debe haber *restricciones formales* que reflejen la idea de un modelo de justificación propio de un *contrato* hipotético. La idea es que para que se pueda decir correctamente que unas personas han hecho un contrato se tienen que cumplir unas determinadas condiciones formales; Rawls incorpora estas condiciones como restricciones adicionales en la elección. Una de ellas es que los términos del contrato han de ser conocidos o, como mínimo, conocibles por todas las partes. Si a una o a más de una de las partes se le esconden deliberadamente los términos del contrato, entonces no hay contrato. Ésta es la restricción de la *publicidad* y con ella basta para excluir el tipo de utilitarismo de «dos niveles» o «de casa del gobierno» que en el capítulo anterior vimos que defendía Sidgwick.

Una segunda restricción formal es la de la *finalidad*. Si se hace un acuerdo en buena fe, entonces las partes no intentarán revocar-

lo en cuanto las cosas pinten mal. Muchos contratos contienen cláusulas para hacer frente a contingencias poco probables. Por ejemplo, una parte puede acordar con otra compensarla en caso de incumplimiento. Si uno suscribe ese contrato, entonces debe estar preparado para cargar con las «tensiones del acuerdo». Por lo tanto, según nuestro ejemplo, si yo sé por adelantado que en realidad no voy a compensarle si incumplo mi parte, entonces no he hecho el contrato en buena fe. El resultado de esta idea para el contrato rawlsiano es que uno no puede tomar una decisión y luego echarse atrás si las cosas pintan mal. Supongamos que, desde mi cama de hospital, escojo una sociedad con muchas desigualdades y a continuación descubro que en realidad, debido a la situación social en la que me hallo, no levanto cabeza y mi situación económica está por los suelos. Si no me contento con lo que me toca y quiero cambiar el sistema, entonces no he escogido en buena fe, puesto que no estoy preparado para cargar con las tensiones del acuerdo. La importancia de esta idea es manifiesta si tenemos en cuenta que una sociedad justa también debería ser estable a la larga. En breve, veremos de qué modo acomoda Rawls esta idea en su teoría.

Así pues, buscamos un principio de elección racional que produzca una decisión que sea física y lógicamente posible y que no viole las restricciones de publicidad y finalidad. Ahora bien, esto no es suficiente para determinar la elección de un único principio, puesto que no nos dice si tenemos que escoger de acuerdo con una maximización de expectativas (utilitarismo de la media) o de acuerdo con el maximin (principio de la diferencia). Ambas posibilidades están ahí. ¿Qué hacemos, pues, ahora?

Puede que sea útil proceder en la otra dirección. ¿Bajo qué circunstancias sería la maximización de expectativas un principio de elección racional? En teoría económica la maximización de expectativas es casi una definición de racionalidad. ¿Por qué? La respuesta es que en una serie larga de decisiones, discretas en el sentido de que lo que ocurre en una no depende de lo que ha sucedido o sucederá en otra, la estrategia que da mejores resultados es intentar maximizar las expectativas. Supongamos, por ejemplo, que al terminar la jornada de trabajo le pagaran 50 euros, pero al mismo tiempo le ofrecieran la oportunidad de jugarse el sueldo contra un 50 % de ganar 150 euros. El valor esperado de este juego es 75 euros. Si le ofrecieran jugar a este juego cada día y usted tuviera la certeza de que la persona que se lo ofrece es honesta, entonces sería sencillamente estúpido jugar regularmente sobre seguro. Porque si juega sobre seguro se asegura un sueldo semanal de 250 euros, mientras que si se arriesga ganará de media 375 euros. Por consi-

guiente, cuando hay series largas la mejor estrategia racional es sin duda la maximización de expectativas —las teorías económicas suponen que los individuos tienen que hacer frente a muchas decisiones y elecciones de este tipo (aunque de menos regularidad y predecibilidad que en el caso descrito).

Ahora bien, para Rawls, la elección en la posición original no es la primera de una larga serie de elecciones. Esto es importante. ¡La elección en la posición original es una oferta excepcional, irrepetible! Si las cosas pintan mal, no dispondrá de otra oportunidad. Consecuentemente, no es obvio que la maximización de expectativas sea la estrategia racional, pues implica riesgos (recordemos el plato de mejillones). ¿Significa esto que la elección se convierte en una cuestión de temperamento antes que de racionalidad?

Nada de eso. Rawls arguye que, debido a las especiales circunstancias de elección, la decisión más racional es utilizar el principio maximin y, por lo tanto, seleccionar el principio de la diferencia. En apoyo de esta afirmación, Rawls aduce una serie de argumentos, algunos de ellos más convincentes que otros. El argumento principal consiste en afirmar que la adopción de los principios de elección alternativos implica correr riesgos tan graves que sería sumamente necio adoptarlos. Si uno decide jugársela y no gana, está perdido. No hay una segunda oportunidad. No habrá una segunda posición original. Asimismo, si decide maximizar expectativas y, por lo tanto, selecciona el utilitarismo, entonces siempre cabe la posibilidad de tener mala suerte y terminar muy mal.

Es cierto que a estas alturas hemos asumido ya el principio de la libertad —las personas no pueden jugarse su propia libertad— y por consiguiente no existe la posibilidad de terminar siendo el esclavo de alguien. Pero uno todavía puede encontrarse en la posición de una persona muy pobre, sin trabajo y sin techo. Quizá la existencia de personas tan desaventajadas sea un efecto colateral inevitable de una economía de mercado eficiente. ¿Para qué correr este riesgo si podemos garantizar algo mejor utilizando el principio maximin? Además de esto, Rawls añade —tal vez un poco injustamente— lo siguiente: si usted perdiera en el juego, ¿cómo justificaría haber corrido ese riesgo ante sus descendientes, cuyas perspectivas de vida se verían reducidas por su elección?

Complementariamente a esto, Rawls arguye que si usted decide jugar y termina en la pobreza, entonces no considerará esa sociedad justa y posiblemente presionará para que se introduzcan cambios en ella. Pero, en cierto sentido, esto sería equivalente a «volver» a la situación de acuerdo inicial. En otras palabras, si la jugada no le sale bien posiblemente será incapaz de cargar con las «ten-

siones del acuerdo». En consecuencia, no habrá hecho el contrato en buena fe y habrá violado la «restricción de finalidad».

Este argumento adicional parece depender de una aceptación casi literal de la idea de contrato; y de que nos la tomemos más seriamente de lo que posiblemente debemos. Con todo, el peso real de la argumentación descansa en la idea de que el maximin es preferible porque los principios de elección racional alternativos conllevan riesgos demasiado altos para poder considerarlos racionales en las circunstancias en cuestión, dado que se trata de una situación en la que sólo puede hacerse una elección y no hay posible vuelta atrás. Ésta sí parece constituir una buena razón para desechar el principio de la maximización de expectativas.

Pero ¿hay suficientes buenas razones a favor de utilizar el maximin? Puede que Rawls no haya jugado limpio comparándolo con la maximización de expectativas. La derrota del principio de maximizar la utilidad no representa automáticamente una victoria para el maximin. Puede que haya otros principios intermedios que combinen las ventajas de ambos. Consideremos, por ejemplo, una situación de elección en la que se nos dice que si abrimos la caja B, recibiremos 5 unidades, mientras que si escogemos abrir la caja A tendremos un 50 % de posibilidades de obtener 4 unidades y un 50 % de obtener 10 unidades. En tal situación, el principio maximin nos induciría a escoger la caja B, puesto que tiene el resultado mínimo más alto: 5. Con todo, para que la opción B pueda verse como la opción racional uno tiene que pensar en un caso muy especial, y ello independientemente de si hablamos de euros, millones de euros o céntimos. (Quizá necesitemos exactamente 5.000 euros para una operación de vida o muerte.) Así pues, ¿podemos, tras recapacitar, llegar a un nuevo principio de elección que nos permita escoger A en lugar de B pero que a la vez evite los graves riesgos asociados a la maximización de expectativas (o incluso el maximax)?

Una respuesta es seleccionar el principio de la «maximización limitada». Es decir, uno debería utilizar el principio que dice aproximadamente «maximiza las expectativas, pero excluye cualquier opción que contenga una posibilidad muy perjudicial». Este principio permite a uno jugársela, pero no en cualquier caso. Y además parece superar elegantemente el problema de evitar los riesgos graves sin tener que adoptar el «aburrido» principio del maximin. Cualquier persona que utilizara este principio de «maximización limitada por una red de seguridad», tal como podríamos llamarlo, podría estar dispuesta a escoger una sociedad en la que hubiera una gran desigualdad de posiciones si de este modo aumentara la posi-

ción media en la sociedad y nadie tuviera que terminar ocupando una posición insoportable. En otros términos, en una sociedad de este tipo habría unos ingresos mínimos, proporcionados por el estado, si fuera preciso, a fin de que nadie quedara en una situación excesivamente desesperada. Podemos incluso pensar que las sociedades occidentales contemporáneas responden en gran medida a este modelo: mercado libre más estado del bienestar.

Pero Rawls piensa que el argumento a favor de la maximización limitada no funciona. El problema, según él, es que desde la perspectiva de la posición original no se puede establecer el mínimo social de un modo no arbitrario. Como no conocemos las circunstancias efectivas de nuestra sociedad no podemos decidir, por ejemplo, que «cada persona reciba al menos 100 euros a la semana». Es posible que en la sociedad real esta cantidad sea insuficiente para que una persona pueda alimentarse, vestirse y alojarse. O puede que la propuesta no sea económicamente factible. Necesitamos un principio más general: un principio que sea aplicable independientemente de cómo resulte ser la sociedad. ¿Tal vez «nadie debería obtener menos de la mitad del salario medio»? Pero ¿por qué la mitad? ¿Por qué no un cuarto? ¿Por qué no tres cuartos? ¿Y cómo podemos estar seguros de que cualquiera de estas propuestas será suficiente para garantizar un nivel de vida aceptable? Rawls sugiere que las partes contratantes, en el momento de tratar de establecer un mínimo social, aceptarán finalmente la siguiente propuesta: «mejorar tanto como sea posible la situación del más desaventajado». Pero esta propuesta equivale simplemente al principio de la diferencia y, por lo tanto, este tipo de maximización limitada parece ceder ante el maximin.

Algunos sospechan que Rawls no ha sido lo bastante imaginativo a la hora de establecer el mínimo social de un modo no arbitrario. ¿Por qué no establecerlo, por ejemplo, a fin de superar las «tensiones del acuerdo»? La defensa de Rawls no es todavía definitiva. Con todo, hay cierta plausibilidad en la idea de que en la posición original, detrás del velo de ignorancia, se escogería el principio de la diferencia. Por otro lado, ya hemos aceptado que también se seleccionarían los principios de la libertad y de la igualdad de oportunidades, si bien no es tan obvio que se les debiera conceder la prioridad que Rawls les concede. Hasta aquí, pues, el proyecto de Rawls parece ser un éxito (matizado).

Ahora bien, el argumento no está todavía concluso. Pues aun cuando Rawls tenga razón de que en la posición original se escogerían sus principios, ¿qué se prueba con ello? ¿Por qué se supone que esa elección constituye una justificación de sus principios? Después

de todo, no nos hallamos en la posición original. ¿Por qué deberíamos preocuparnos, pues, sobre qué haría la gente en esa posición? Dicho de otro modo: ¿qué justifica el método que sigue Rawls? Éste es nuestro próximo tema.

Rawls y sus críticos

Un contrato hipotético no es simplemente una forma pálida de un contrato efectivo; un contrato hipotético no es un contrato en absoluto.¹⁸

EL MÉTODO DEL CONTRATO HIPOTÉTICO

¿Por qué, entonces, nos tomamos seriamente el argumento de Rawls? He aquí una mala razón. Rawls ha presentado un argumento que utiliza un contrato hipotético. Sea lo que fuere lo que pueda mostrarse que resulta de un contrato hipotético, eso es justo. Consecuentemente, el resultado del método de Rawls es justo.

La debilidad de este intento de justificación es la afirmación de que sea lo que fuere lo que pueda mostrarse que resulta de un contrato hipotético, eso es justo. Tal afirmación es sencillamente falsa. Pongamos por caso que a cambio de una copia de este libro alguien fuera a darme todas sus pertenencias. Esta suposición es un contrato hipotético, igual que cualquier contrato ficticio que podamos imaginar. Pero lo que resulta de él difícilmente puede caracterizarse como justo, y en cualquier caso está obviamente en conflicto con los resultados de muchos otros contratos hipotéticos (por ejemplo, con el contrato hipotético según el cual esa persona no aceptará una copia del libro a menos que yo le dé todas *mis* pertenencias). Está claro que es necesario decir algo más para mostrar que el contrato hipotético de Rawls merece más atención que cualquiera de estos dos irrisorios contratos hipotéticos.

Rawls afirma que su contrato hipotético tiene un estatuto privilegiado porque es posible mostrar que cada elemento de la situación contratante —la posición original— es justo. La posición original, dice, es un «medio de representación». Cada uno de los elementos que lo componen representa algo que aceptamos, o podríamos ser llevados a aceptar, por razones morales. Por ejemplo, hacer que las personas en la posición original ignoren su sexo refleja nuestra creencia de que la discriminación sexual es incorrecta.

Como vimos antes, Rawls persigue la imparcialidad por medio de la ignorancia.

Dicho esto, ahora podemos considerar dos restricciones bastante diferentes en la elaboración de la posición original. La primera es que todos sus elementos, todos los supuestos sobre conocimiento e ignorancia, han de reflejar creencias morales relativamente incontrovertidas y compartidas por todos o casi todos. La segunda es que ha de ser posible lograr un acuerdo desde la posición original. La gente en la posición original tiene que ser caracterizada de tal modo que pueda llegar a un acuerdo u otro; de no ser así, el método no funcionaría. Un argumento poderoso contra Rawls sería mostrar que, a fin de conseguir un acuerdo entre las partes contratantes, ha incorporado en la posición original elementos no equitativos.

Una importante crítica de este tipo cuestiona la justificación que da Rawls del requisito según el cual las personas en la posición original tienen que escoger en términos de bienes primarios: libertades, oportunidades, riqueza, ingresos, y las bases sociales del autorrespeto. Aquí debemos recordar que los bienes primarios se introdujeron después de que Rawls decidiera hacer que las personas ignoraran sus propias concepciones del bien. En consecuencia, Rawls tuvo que proponer una «teoría tenue del bien» para que las personas en la posición original pudieran hacer algún tipo de elección ya que, si no, sin una concepción del bien, no sabrían qué preferir. Rawls supone que las personas desean tener bienes primarios y que prefieren poseer el máximo número posible de ellos. La justificación filosófica de este paso consiste en decir que esto es lo que todas las personas racionales quieren, independientemente de lo que quieran después. Es decir, independientemente de lo que uno quiera de la vida, estas cosas serán una ayuda: son «medios de uso universal». De ahí que sean neutrales entre las distintas concepciones del bien. Ahora bien, se ha criticado que estos bienes no son realmente neutrales. Estos bienes son particularmente adecuados para la vida en países con una economía capitalista moderna, basada en el beneficio, los salarios y el intercambio. Sin embargo, no hay duda de que existen otras formas de existencia más comunales, no comerciales y por consiguiente concepciones del bien en las que la riqueza y los salarios —incluso la libertad y las oportunidades— juegan un papel menor. Así pues, señala esta crítica, la posición original de Rawls favorece una determinada organización de la sociedad, comercial e individualista, ignorando de este modo la importancia que los bienes comunales, no comerciales, pudieran tener en la vida de estas personas.

Una crítica distinta se concentra en el hecho de que Rawls de-

sea que las partes contratantes ignoren sus propiedades naturales y sociales. Es posible que esto sea necesario para lograr el acuerdo entre las partes, Pero ¿de qué modo refleja una creencia moral que supuestamente todos compartimos? La respuesta de Rawls consiste en decir que las propiedades naturales y sociales que uno tiene son «arbitrarias desde un punto de vista moral». Nadie se merece la fuerza, inteligencia o buena apariencia que tiene, o haber nacido hijo de unos padres ricos y cultos, y en consecuencia nadie se merece beneficiarse de estos accidentes de nacimiento. Esta creencia, entonces, queda modelada haciendo que las personas en la posición original ignoren estos factores. Convertimos las propiedades naturales en «propiedades comunes»: cosas de las que todos los miembros de la sociedad pueden beneficiarse.

Pero ¿es correcto hacer algo así? Muchas personas se opondrán a la idea de que jamás merecemos beneficiarnos del uso de nuestros propios talentos. En particular, si alguien ha trabajado duro para desarrollar un talento o habilidad cuyo uso tiene efectos positivos, generalmente pensamos que merece algún tipo de recompensa por ello. Pero Rawls sostiene que incluso la capacidad de esforzarse o luchar conscientemente para conseguir un objetivo determinado depende en tan gran medida de factores sociales y naturales alejados del control que uno tiene de sí mismo, que no podemos afirmar siquiera que los talentos desarrollados merezcan recompensa.

Puede que Rawls tenga razón en esto, pero es inverosímil que su argumento haya convencido a todo el mundo. En ese caso algunas personas no aceptarán que su descripción de la posición original sea correcta. Consecuentemente, rechazarán la afirmación de que Rawls ha justificado sus dos principios de justicia, pues ese intento de justificación depende de que estos dos principios sean escogidos en la posición original y de que la posición original esté descrita de tal modo que, sea lo que fuere lo que salga de ella, esto sea equitativo. Y hemos visto que hay razones para dudar de ambas afirmaciones. Sin embargo, centrémonos ahora en otro tipo de desafío al que debe hacer frente la concepción de Rawls.

NOZICK Y LAS PAUTAS

Algunos han sugerido que la dificultad principal de la teoría de Rawls está menos en el método que utiliza que en los resultados que se obtienen a partir de él. En particular, algunos críticos de Rawls sostienen que sus dos principios de justicia son inconsistentes. En

concreto, señalan que no es posible adherirse consistentemente al principio de la libertad y al principio de la diferencia al mismo tiempo. Este tipo de argumento se presenta en dos formas diametralmente opuestas. El primer argumento consiste en decir que si realmente nos preocupa igualar la libertad, entonces también debemos igualar la propiedad —ya que parece obvio que los ricos pueden hacer más cosas que los pobres y por lo tanto son más libres—. En consecuencia, el principio de la diferencia permite que se den desigualdades de libertad, en conflicto con el principio de la libertad. Con todo, el argumento opuesto se oye más a menudo y caso de ser correcto tendría unos efectos devastadores para el proyecto de Rawls. De acuerdo con este segundo argumento, dar libertad a las personas significa que *no podemos imponer ningún tipo de restricción sobre sus pertenencias individuales*. Controlar cuánta propiedad pueden adquirir las personas y qué pueden hacer con ella es un modo de reducir la libertad individual. Si queremos respetar adecuadamente la libertad hemos de excluir el principio de la diferencia o, en realidad, cualquier otro principio distributivo. Robert Nozick ha desarrollado la versión más importante de este argumento —argumento que constituye la parte central de su defensa libertaria del libre mercado que hemos visto en la primera parte de este capítulo.

La crítica de Nozick a Rawls arranca de una determinada taxonomía. En primer lugar traza una distinción entre lo que él llama teorías de la justicia «históricas» y teorías de la justicia «de estado final». Una teoría de la justicia de estado final presupone que uno puede saber si una situación es justa considerando simplemente su estructura. De esta suerte, por ejemplo, si alguien tiene la certeza de que la distribución que describimos antes en el desfile por ingresos es injusta (o bien piensa que es justa) simplemente por la descripción que ofrecimos, entonces lo más probable es que esta persona defienda una teoría de estado final. Pero si cree que necesita disponer de más información acerca del modo como esas personas obtuvieron sus recursos, o acerca del modo como se efectuó el reparto de recursos, entonces probablemente crea en una teoría histórica.

Nozick distingue dos tipos de teoría histórica: *pautada* y *no pautaada*. Las teorías *pautadas*, como se puede suponer, exigen que la distribución se haga de acuerdo con algún tipo de pauta: «A cada uno según sus...» A cada uno según sus necesidades; a cada uno según sus capacidades; a cada uno según sus méritos; o a cada uno según su posición serían ejemplos de teorías que apelan a una pauta. Las teorías *no pautaadas*, en cambio, funcionan de otro modo. En

esencia, las teorías no pautadas son teorías «procedimentales». De acuerdo con las teorías no pautadas, una distribución es esencialmente justa si cada persona ha adquirido los bienes que posee mediante procedimientos legítimos. La propia teoría de Nozick es no pautada. Según él, casi todas las demás teorías son o bien pautadas o bien de estado final. Y todas ellas pueden ser refutadas refiriéndonos a un solo ejemplo que muestra las consecuencias de respetar adecuadamente la libertad.

Nozick nos pide que nos imaginemos una sociedad regulada por nuestra pauta favorita, da igual la que sea. Supongamos que nuestra concepción de la justicia requiere que la distribución se efectúe de acuerdo con las necesidades de cada uno. Cuanto más necesita uno, más debe tener. Supongamos, entonces, que la propiedad es distribuida de tal modo que cada persona recibe una cantidad de dinero proporcional a sus necesidades. Llamemos a esta distribución de propiedad D1. Nozick, entonces, nos pide que nos imaginemos que un determinado jugador de baloncesto —Wilt Chamberlain— llega a un acuerdo con su club para ingresar en su cuenta 25 céntimos por cada espectador que asiste a las gradas cuando el equipo juega en casa. Además del precio de taquilla, cada espectador tiene que echar esa cantidad en una caja especial que hay en la entrada. Al final de temporada, un millón de personas han echado 25 céntimos en la caja. Consecuentemente, Wilt Chamberlain posee 250.000 euros y nos encontramos con una nueva distribución de la propiedad. Llamemos a esta nueva distribución D2. A partir de este ejemplo simple, Nozick pretende derivar unas cuantas conclusiones importantes.

La primera es que cualquier pauta —sea la que sea— está sujeta a posibles desbaratamientos como resultado de las acciones libres de las personas. En este caso la pauta era «a cada uno según sus necesidades» y fue desbaratada, básicamente, por las preferencias consumistas de la gente. Hubo un millón de personas que antes que gastarse su dinero en chocolate decidieron ir a ver jugar a Wilt. Da igual la pauta que sea, por lo que parece, siempre habrá determinadas acciones libres (intercambios, regalos, apuestas, o lo que fuere) capaces de desbaratarla.

Pero ¿qué sucede si la gente decide seguir siendo fiel a la pauta? Esto puede resultar complicado de conseguir en la práctica, pero quizá no sea demasiado difícil mantenerse dentro de un determinado margen de variación. Ahora bien, ¿es razonable esperar que todas las personas, o casi todas las personas, tengan la misma motivación? Si la sociedad está dividida con respecto a qué pauta es la correcta, entonces, al parecer, cualquier pauta será vulnerable.

La segunda conclusión de Nozick es aún más significativa. Si D1 es justa, y la gente pasa voluntariamente de D1 a D2, entonces, arguye Nozick, D2 será también justa. Pero una vez concedemos esto, admitimos ya que puede haber distribuciones justas que no obedezcan a la pauta original. Consecuentemente, todas las concepciones pautadas de justicia quedan refutadas. Por eso es una cuestión de vida o muerte, para los defensores de pautas, poder resistirse a este paso argumentativo. Una estrategia consiste en negar que el paso de D1 a D2 sea voluntario. Si bien sería absurdo decir que los hinchas de Wilt no le dieron su dinero voluntariamente, de ahí no se sigue que tuvieran conciencia de que, actuando así, estaban causando D2. Esta idea es sutil. Aunque D2 haya resultado de una acción voluntaria, de ahí no se sigue que la gente haya causado D2 voluntariamente. ¿Cómo podrían haberlo hecho si ni tan siquiera sabían que D2 sería el resultado de sus acciones?

Otro modo de resistirse al argumento es decir que aun cuando D2 haya aparecido de una forma puramente voluntaria, de ahí no se sigue que sea justa. Puede que con esa riqueza Wilt ocasione un perjuicio a la gente, bien sea ejerciendo poder a través del mercado, acumulando bienes, especulando, o del modo que fuere. Al fin y al cabo, no todo el mundo decidió pagar para ver a Wilt y quizá ahora estas personas —incluyendo a los que están por nacer— estén en posición de formular una queja legítima contra la nueva riqueza de Wilt.

No obstante, dejando de lado si esta réplica es válida o no, el tercer argumento de Nozick constituye el argumento más importante de todos. Las pautas, dice Nozick, sólo pueden aplicarse a costa de la libertad. Supongamos que decidimos mantener una pauta. Dado que algunas personas quieren participar en intercambios como el de Wilt, lo más probable es que pronto se desbarate la pauta. ¿Que deberíamos hacer, pues? Nozick afirma que tan sólo hay dos alternativas. O bien mantenemos la pauta prohibiendo determinadas transacciones (recordemos la persona que se figuraba ser propietario de un café que nos describió Vasili Grossman), o bien intervenimos constantemente sobre el mercado para redistribuir la propiedad. De un modo u otro, nos vemos obligados a inmiscuirnos en la vida de las personas: impidiéndoles hacer lo que desean hacer, o investigando qué ingresos y propiedades tienen y llevándonos una parte de éstos de vez en cuando. En cualquier caso, estaremos poniendo importantes trabas a la libertad de las personas. El respeto auténtico de la libertad, pues, excluye la imposición de una pauta.

Nozick sostiene que estas conclusiones son válidas incluso para los que desean abolir la propiedad privada en general. En una so-

ciudad «comunista sin dinero» las personas también recibirán unos bienes y querrán realizar intercambios con ellos. Los que sean buenos negociadores sacarán un provecho. Además de eso, posiblemente surjan pequeñas industrias. Puede que algunos consigan desarrollar máquinas a partir de los cazos y el mobiliario que hayan adquirido legítimamente y se pongan a producir bienes adicionales para ser intercambiados. De este modo, incluso sin dinero, aparecerán desigualdades en la posesión de propiedades.

¿Qué implicaciones tiene el argumento de Wilt Chamberlain para la teoría de Rawls? Según Nozick, el principio de la diferencia es concepción pautaada de la justicia: la propiedad ha de ser distribuida de tal modo que los más desaventajados salgan ganando al máximo. Ahora bien, una vez se haya efectuado la distribución de ingresos y riqueza de acuerdo con el principio de la diferencia, algunas personas se gastarán su parte, mientras que otras adquirirán más y, por consiguiente, tarde o temprano el principio de la diferencia quedará insatisfecho. Tendremos que volver a redistribuir la propiedad. Pero esto, señala Nozick, supondrá interferirse en la libertad que tienen las personas de vivir sin intromisiones. Ahora bien, recordemos que para Rawls el principio de la libertad tiene prioridad sobre el principio de la diferencia. Por consiguiente, si es realmente cierto que mantener el principio de la diferencia restringe la libertad, entonces parece que su propio argumento obliga a Rawls a abandonar el principio de la diferencia. En opinión de Nozick, la imposición de distribuciones pautaadas de la propiedad es incompatible con una consideración adecuada de la libertad.

No obstante, Rawls dispone en potencia de algunas respuestas a este argumento. La primera es señalar que el principio de la libertad no distribuye libertad propiamente dicha. Antes bien, se encarga de proporcionar a los individuos un esquema extensivo de lo que él llama «libertades básicas», tales como la libertad de expresión, o el derecho de competir para ocupar un cargo público. El principio de la libertad no dice que las personas deben quedar absolutamente libres de interferencias. Por lo tanto, no hay ninguna inconsistencia formal entre los dos principios de justicia de Rawls.

Con todo, hace falta algo más persuasivo para enervar el ataque de Nozick. Quizá la concepción de Rawls no esté aquejada de inconsistencia formal alguna, pero ¿no debería ésta sentirse incómoda ante la observación de Nozick de que el principio de la diferencia —al igual que cualquier otra concepción pautaada de la justicia— sólo puede mantenerse a costa de interferirse constantemente en la vida de las personas? Rawls puede responder que Nozick ha dado una imagen bien extraña de cómo se mantiene una pauta. En abs-

tracto, es cierto que para regular la sociedad de acuerdo con el principio de la diferencia es necesario prohibir algunas transacciones e imponer una redistribución de la propiedad. Pero esto puede realizarse de un modo perfectamente civilizado y no invasivo mediante el tipo de sistema fiscal e impositivo al que ya estamos acostumbrados. Los que gocen de grandes ingresos tendrán que pagar importantes impuestos. Los que tengan pocos ingresos recibirán suplementos a sus ingresos. Los impuestos son una forma de prohibir determinadas transacciones y al mismo tiempo redistribuir riqueza —alguien no puede ingresar grandes cantidades de dinero sin ceder una parte de él al estado para que lo redistribuya entre otras personas—. A pesar de la desgana con que se pagan los impuestos, difícilmente puede uno equipararlos a una interferencia grave en su propia vida.

Ahora bien, Nozick tiene a punto una réplica. Los impuestos, dice, son equivalentes al trabajo forzado. Puesto que todos estamos en contra del trabajo forzado, también deberíamos estar en contra de los impuestos. En realidad, no todo el mundo está en contra del trabajo forzado. Para Rousseau el trabajo forzado es menos contrario a la libertad que los impuestos. Pero ¿por qué debería Nozick hacer una afirmación como ésta —que, a primera vista, parece tan absurda—? He aquí la respuesta. Imaginemos que de las cuarenta horas semanales que usted trabaja, el estado se queda con un 25 % de su sueldo para redistribuirlo entre los pobres. Las cuentas son claras. Si quiere trabajar en lo que trabaja, cobrando el sueldo que cobra, está obligado a pagar ese impuesto. En consecuencia, efectivamente, se ve forzado a trabajar diez horas a la semana (el 25 % de su tiempo) para otras personas. Durante diez horas de la semana usted es poco menos que un esclavo. Los impuestos, pues, son una forma de esclavitud —un robo de su tiempo—. ¿Cómo puede alguien que valora la libertad, pregunta Nozick, aceptar una situación así?

Rawls tiene que responder de nuevo que esto constituye una gran exageración. Parece haber algo de razón en la idea de que los impuestos fuerzan a uno a trabajar para los demás, lo quiera o no. Pero no parece adecuado llamar a esto trabajo forzado o esclavitud. Además, añaden los defensores de Rawls, no podemos pasar por alto un elemento que posiblemente tenga más importancia. La redistribución mediante impuestos aumenta la libertad, ya que aumentando los ingresos de los pobres les damos a éstos la oportunidad de escoger opciones que de otra forma no tendrían. Qué sistema promueve en mayor medida la libertad sigue siendo un asunto espinoso. En cualquier caso, Nozick no nos ha demostrado que los dos principios de justicia de Rawls sean inconsistentes.

Conclusión

¿Qué conclusiones hemos de sacar de todo esto, en relación con el tema de la justicia distributiva? Al principio nos preguntamos si el hecho de valorar la libertad era suficiente para determinar de qué modo deberíamos distribuir la propiedad. Creo que ahora podemos responder esta pregunta negativamente. Todas las teorías que hemos considerado (a excepción del utilitarismo) se basan, entre otros valores, en la idea de libertad, pero ninguno de los argumentos propuestos es particularmente convincente.

¿Significa esto que el problema de la justicia distributiva no puede resolverse por medio de la argumentación, o no al menos a este nivel de abstracción? Si bien en el próximo capítulo consideraremos algunas razones que apoyan esta opinión, sería demasiado precipitado sacar esta conclusión a partir de lo que hemos visto hasta ahora. El hecho de que hasta aquí no hayamos tenido éxito a la hora de responder nuestra pregunta no significa que el éxito sea imposible. Si aceptamos el marco general de la teoría de Rawls, tal como hacen muchos filósofos hoy en día, entonces disponemos de un modo de razonar sobre la justicia. Esto no comporta que las conclusiones de Rawls sean correctas, ya que existe la posibilidad de que Rawls haya utilizado mal su propio método. Por ejemplo, tal vez las personas racionales en la posición original escogerían unos principios utilitaristas de justicia distributiva o, cosa más factible aún, escogerían un utilitarismo sujeto a un «mínimo social» —es decir, una versión modificada del actual estado del bienestar—. Sea como fuere, dejando aparte la cuestión de si sus dos principios de justicia son correctos o no, la realidad es que Rawls ha proporcionado a la filosofía política unos recursos que permiten continuar el debate. En la actualidad, Rawls es una figura tan importante en filosofía política que aquellos que rechazan su metodología se ven en la necesidad de justificar su postura.

INDIVIDUALISMO, JUSTICIA, FEMINISMO

Toda la historia de las mejoras sociales ha consistido en una serie de transiciones mediante las cuales una costumbre o institución tras otra, de ser una supuesta necesidad primaria de la existencia social ha llegado a alcanzar el rango de una injusticia o tiranía generalmente repudiada. Así ha ocurrido con la distinción entre esclavos y hombres libres, nobles y siervos, patricios y plebeyos. Y lo mismo ocurrirá, y en parte está ya ocurriendo, con las aristocracias de color, raza y sexo.¹

Individualismo y antiindividualismo

En los capítulos precedentes hemos considerado toda una serie de problemas interrelacionados de la filosofía política. Hemos empezado con la observación de que no deberíamos ver el poder político —el derecho de una persona a gobernar a otra— como algo obvio y bien sentado. Por lo tanto, en el primer capítulo hemos investigado cómo sería la vida de no haber poder político, en el estado de naturaleza. A renglón seguido, en el capítulo 2, nos hemos preguntado qué justifica el estado, mientras que en el capítulo 3 nos hemos ocupado de la cuestión de la organización del estado y, en particular, de si éste ha de tener una estructura democrática o no. En el capítulo 4 hemos considerado el problema de hasta qué punto las personas deberían tener una esfera de libertad individual inmune a las interferencias del estado; y, finalmente, en el capítulo 5 hemos tratado el asunto de la justicia en la distribución de la propiedad.

1. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 320 (J. S. Mill, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza, 1997, pp. 131-132).

En cada uno de estos capítulos hemos presentado y discutido una serie de respuestas a estos problemas. Sin embargo, algunos lectores objetarán que detrás de nuestra selección de problemas y respuestas se esconde un determinado —y controvertido— supuesto. Tal supuesto unas veces recibe el nombre de «individualismo», otras el de «atomismo», otras el de «individualismo liberal», y a menudo se intenta describirlo sumariamente con el oscuro eslogan de «el individuo es anterior a la sociedad». Un buen ejemplo de una postura liberal individualista es el supuesto de Locke según el cual los seres humanos son libres, iguales e independientes por naturaleza. Y, sin duda, es verdad que todos los capítulos de este libro se han planteado, de un modo u otro, el problema de cómo garantizar la libertad y la igualdad. A este respecto, ciertamente parece que hemos estado suponiendo la posición del individualismo liberal. ¿Pero, bueno —podría uno preguntarse—, qué hay de malo en ello?

La posición más beligerante contra la concepción individualista liberal según la cual el individuo es anterior a la sociedad apela a su propio eslogan —diametralmente opuesto al primero—, a saber: «la sociedad es anterior a los individuos». En el capítulo 4 hemos encontrado una versión destacada de esta concepción: el comunitarismo. Los seres humanos son sociales por naturaleza, nacen en las costumbres y tradiciones de la sociedad particular a la cual pertenecen. La mayor parte de lo que es significativo sobre cualquier individuo es fruto de su educación y contexto social. Consecuentemente, los seres humanos no son en ningún sentido libres e independientes por naturaleza. Y tal vez ni siquiera sean iguales.

¿Deberíamos intentar discutir la cuestión de si el individuo es realmente anterior a la sociedad? ¿Sabríamos exactamente de qué discutimos? Es obvio que cualquier individuo que esté vivo ha nacido en el seno de una sociedad u otra. Por consiguiente, en este sentido, está claro que la sociedad es anterior al individuo. Ahora bien, esto no parece resolver ninguna cuestión filosóficamente interesante. ¿Cuál es el problema? ¿La cuestión es si hubo jamás un estado de naturaleza en el que los seres humanos vivieran fuera de la sociedad? Esta cuestión es muy interesante en sí misma, pero no está claro qué implicaciones podría tener su respuesta para la filosofía política. Tiene más interés filosófico el debate sobre la naturaleza del vínculo moral entre el individuo y la sociedad. Aun así, lo dicho hasta ahora sigue siendo vago y sin dirección.

Así pues, el individualismo es un concepto notablemente resbaladizo. Para hacer algún progreso en este asunto necesitamos una versión más articulada de esta postura. Lo que haré, pues, será empezar definiendo una postura que podríamos llamar «individualis-

mo liberal extremo» (sin preocuparnos de si ha habido nunca alguien que haya defendido una concepción tan extrema). Así al menos sabremos de qué estamos discutiendo. Un individualista liberal extremo sostiene cuatro concepciones: una concepción sobre la naturaleza de la filosofía política; una concepción sobre los valores políticos; una concepción sobre la naturaleza de la sociedad política ideal; y una concepción sobre el fundamento de los derechos y los deberes.

En primer lugar, el individualista extremo da por supuesto que la tarea de la filosofía política consiste en idear principios de justicia. Estos principios serán abstractos y generales, y asignarán derechos, deberes y responsabilidades a los individuos. Esto no significa que el individualista deba creer en los derechos naturales —algunos utilitaristas son individualistas en este sentido—. La idea, más bien, es que el individualista concibe la tarea de la filosofía política como la formulación de algo parecido a una legislación ideal: leyes que reparten derechos y deberes.

En segundo lugar, los individualistas liberales creen que la libertad y la igualdad de los individuos son de vital importancia. De ahí que no sólo supongan que la tarea de la filosofía política es asignar derechos, sino que además piensen que la principal razón de ser de estos derechos es proteger la libertad e igualdad de los individuos. Ésta es una creencia que el utilitarista, por ejemplo, no compartirá. Aun cuando esté de acuerdo con la idea de que los filósofos políticos tienen que tratar de idear sistemas de derechos, para el utilitarista, el destino último de estos derechos es promover la felicidad, y no la libertad y la igualdad. Lo que convierte a un individualista en *liberal* es esta segunda tesis; el utilitarista que acabamos de mencionar, estrictamente hablando, es un individualista *no liberal*.

En tercer lugar, los individualistas extremos (liberales y no liberales) creen en lo que podríamos llamar la prioridad o primacía de la justicia. Las sociedades han de ser justas, aun cuando esto conlleve otro tipo de costes. Puede que ahora sea difícil apreciar el significado de esta afirmación, pero su importancia se hará cada vez más clara a medida que el capítulo avance. Siguiendo a Rawls, diremos que, según esta concepción, la justicia es la «primera virtud» de las instituciones sociales y políticas.

Por último, en el marco individualista se supone que cualquier derecho, deber o responsabilidad que podamos tener proviene, de algún modo, de las acciones —tal vez incluso de las acciones voluntarias— de los individuos. Esto se ha visto claramente a propósito de la discusión sobre la obligación política del capítulo 2. El enfoque

contractualista supone que deberíamos pensar que nuestro deber de obedecer al estado puede reducirse a los contratos o promesas que cada uno de nosotros ha hecho. Por consiguiente, podemos modelar la relación moral que mantenemos con el estado imaginando por qué y de qué modo lo habríamos creado si no hubiera existido.

El individualismo liberal extremo, pues, constituye una postura compleja. Uno puede sin duda ratificar una parte de él sin necesidad de ratificarlo todo. Por ejemplo, uno podría creer que la filosofía política necesita formular principios de justicia abstractos a fin de salvaguardar la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo pensar que la justicia es relativamente poco importante: quizá el primer deber de cualquier sociedad sea crear un ambiente en el que puedan florecer grandes obras de arte y arquitectura, aun cuando esto conlleve injusticias. (La construcción de las pirámides, por ejemplo, posiblemente no hubiera podido realizarse sin el trabajo de los esclavos.)

Además, alguien podría querer rechazar el individualismo liberal por muy distintas razones. Consideremos dos objeciones bien distintas contra la primera tesis. Los críticos comunitaristas del individualismo muchas veces sostienen que la tarea de la filosofía política no tiene por fin suministrar principios de justicia abstractos, sino generar una visión de la sociedad buena. De este modo, en lugar de principios de justicia abstractos, la filosofía política debería ofrecer explicaciones ricas y concretas acerca de qué hace prosperar una sociedad humana. Por otro lado, algunos conservadores suponen que, estrictamente hablando, es un error pensar que la filosofía política tiene algún tipo de *tarea* en absoluto. Edmund Burke (1729-1797), en su obra *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790) —un ataque a la Revolución francesa y a las ideas políticas que la incitaron— argumentó en contra de usar la teoría y la razón en política. Burke hizo hincapié en la importancia de los hábitos y las tradiciones, los cuales, si bien tal vez no consigan superar la crítica del tribunal de la razón, no debería esperarse que pasaran lo que según él constituye un test completamente inadecuado. El mismo tema fue retomado en el siglo XX por Michael Oakeshott (1901-1990), quien, en varios escritos, incluyendo *Rationalism in Politics* (1962), arguye que nuestras tradiciones e instituciones heredadas —la sabiduría acumulada durante generaciones— son más sabias que nosotros y que las reformas que no se hacen de una forma lenta y cuidadosa son tanto equivocadas como perjudiciales. De acuerdo con esto, el individualismo liberal no es sino otra forma más de racionalismo pernicioso, no es sino otra postura errónea sobre lo que la razón puede conseguir en política.

Así como existen varias razones para rechazar distintas partes de la concepción individualista liberal, el rechazo mismo puede presentarse con distintas intensidades. La cuarta concepción de la postura consiste básicamente en la idea de que todos los derechos y deberes pueden concebirse como proviniendo de las acciones de los individuos. Una forma extrema de oposición a esta idea recibe a menudo el nombre de «holismo». Los escritos del filósofo británico hegeliano F. H. Bradley (1846-1924) constituyen un buen ejemplo de holismo. En un escrito titulado «My Station and its Duties» («Mi posición y sus deberes») Bradley arguye que la identidad de una persona se halla tan profundamente marcada por su herencia racial, cultural y social que no tiene apenas sentido pensar que alguien pueda ser un individuo en absoluto: «El mero individuo es una ilusión teórica; y el intento de realizarlo en la práctica equivale a la inanición y mutilación de la naturaleza humana y a la esterilidad total o a la producción de monstruosidades.»² En lugar del individualismo liberal Bradley recomienda la teoría de «mi posición y sus deberes», según la cual cada persona nace ocupando una posición en la vida y tiene que cumplir con los deberes correspondientes a tal posición. Esta idea se da de la mano con una concepción particular del estado. «El estado no se monta por partes, sino que vive; no es un montón, ni una máquina; cuando un poeta habla del espíritu de la nación no se pierde en extravagancias.»³

Según esto, el estado es un organismo —un todo viviente— y el individuo es un órgano «que trabaja siempre para el todo».⁴ Aquí uno se toma muy seriamente la metáfora del «cuerpo político». La posición y deberes que corresponden a una persona son cosas tan establecidas como la función de sus propios órganos vitales. Si dejáramos que el corazón, por ejemplo, hiciera lo que le diera la gana, sería un desastre. De forma similar, los deberes de uno están definidos por la relación que uno tiene con la sociedad o el estado como un todo. Nosotros no los creamos con nuestras acciones; nos vienen dados.

Sería un error creer que si no somos individualistas, tenemos que ser holistas. El individualismo liberal extremo sostiene que todos los derechos y deberes pueden concebirse como proviniendo de acciones individuales, mientras que el holismo sostiene que en ningún caso esto es así. Sin embargo, hay una postura intermedia —de hecho, hay todo un abanico de posibilidades—. Es posible que

2. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, p. 111.

3. *Ethical Studies*, p. 120.

4. *Ibíd.*, p. 113.

algunos derechos y deberes sociales puedan explicarse como proviniendo de acciones individuales, pero otros no. En efecto, en la vida real tanto los individualistas como los holistas aceptan la postura intermedia. Los holistas como Bradley están de acuerdo en que podemos crear obligaciones mediante acciones voluntarias tales como promesas o contratos; por su parte, los individualistas como Locke aceptan que algunos de los deberes morales que tenemos, tales como el deber de no dañar a nadie, los tenemos tanto si los hemos creado nosotros mismos como si no. El verdadero debate tiene que ver con la pregunta acerca de *cuántas* obligaciones morales y políticas pueden explicarse como proviniendo de acciones individuales.

Todo parece indicar, pues, que debatiendo el problema de la verdad del individualismo liberal se abre ante nosotros una cantidad vertiginosa de cuestiones. Cuando intentamos averiguar si el individuo es anterior a la sociedad o no, obtenemos una comprensión bien pobre del asunto: necesitamos prestar una atención pormenorizada a una multitud de afirmaciones y objeciones. Pero ¿cuál es el mejor modo de abordar esta cuestión tan compleja? Antes dije que en la selección y tratamiento de los temas de este libro podía percibirse la aceptación de algo parecido a un individualismo liberal. No es verdad que hayamos dado por sentado un individualismo liberal extremo, pero, sin duda, los supuestos de trasfondo de este libro son más cercanos al individualismo que al antiindividualismo. Ahora bien, por lo que hemos dicho hasta aquí, está claro que hay una gran variedad de alternativas al individualismo liberal. Lo que tal vez no esté tan claro son las razones por las que alguien debería querer adoptar alguna de ellas. ¿Dónde falla exactamente el individualismo liberal? En realidad, la mayoría de objeciones serias que se le hacen vienen a decir lo mismo: *el liberalismo individual ofrece una descripción equivocada de la naturaleza humana y de las relaciones sociales y, con ella, además, ofrece una visión engañosa y perjudicial sobre qué pueden conseguir los seres humanos en política*. Los detalles de esta objeción varían de un oponente a otro —los conservadores dirán que el individualismo liberal ofrece mucho más de lo que es factible; los radicales, que ofrece mucho menos de lo que es deseable—. Con todo, difícilmente puede hacerse una objeción más contundente contra una filosofía política que la de que ofrece una visión engañosa y perjudicial. Por consiguiente, es vital considerar si esta objeción está bien fundada o no. Y esto tan sólo puede realizarse en detalle.

En filosofía política contemporánea, el debate sobre los límites del individualismo liberal se libra en muchos frentes: los conservadores, los comunitaristas, los socialistas, los ecologistas, todos ellos

atacan algún aspecto de lo que hemos venido en llamar el individualismo liberal extremo. No obstante, el debate más productivo y animado actualmente se desarrolla en el interior de la filosofía política feminista. A continuación centraremos nuestra atención en este debate, tanto por el interés y la importancia intrínseca del tema, como por constituir un caso particular de los «límites del individualismo liberal». Primero consideraremos los argumentos feministas que funcionan dentro del marco individualista liberal, y luego trataremos la cuestión de si este marco es el adecuado o si, por el contrario, tal como sugieren los críticos feministas del liberalismo, debería haber en él una revolución tanto teórica como práctica. Esto nos devolverá otra vez a la cuestión de la corrección (o incorrección) del individualismo liberal.

Derechos para las mujeres

Posiblemente la primera reivindicación feminista que hubo fue la petición de iguales derechos para las mujeres —¡un programa en el espíritu del individualismo liberal como pocos podría uno imaginar!—. La petición no es sorprendente si tenemos en cuenta el trato tan desigual al que han estado sujetas las mujeres. Como dijo la feminista y filósofa francesa Simone de Beauvoir (1908-1986) en 1949:

en ningún dominio la mujer tuvo nunca sus oportunidades. Por esa razón, un gran número de ellas reclama una nueva condición, y una vez más su reivindicación no consiste en ser exaltadas en su femineidad... Lo que quieren, en fin, es que se les acuerden los derechos abstractos y las posibilidades concretas sin la conjugación de las cuales la libertad no es más que una parodia.⁵

La subordinación histórica de las mujeres es verdaderamente notable. Hemos visto que a las mujeres británicas se les estuvo negando el voto hasta principios del siglo xx. Hasta las Leyes de Propiedad de las Mujeres Casadas de finales del siglo xix, cuando una mujer se casaba, todo lo que poseía pasaba a pertenecer a su marido. Antes de la Ley de Paga Igual de 1970, en Gran Bretaña lo común era que para el mismo trabajo hubiera dos pagas: una (más alta) para el hombre y otra (más baja) para la mujer. En la actualidad esto es ilegal, pero uno se queda pasmado al comprobar que este cambio tuvo lugar tan recientemente.

5. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, p. 149 (S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1977, p. 173.)

Las mujeres han hecho sin duda grandes progresos en el camino hacia la igualdad de derechos. Actualmente la discriminación abierta y explícita en el empleo es mucho menos frecuente que hace una década, y además hay razones para creer que la situación seguirá mejorando. Por lo tanto, si las mujeres tienen o tendrán dentro de poco unos derechos iguales, ¿qué más podría querer una feminista?

No es difícil percatarse de que la política de pedir unos derechos iguales, si bien es muy deseable en sí misma, no es suficiente para satisfacer la reivindicación de igualdad. A pesar de que en la actualidad las mujeres sufran menos discriminación en el empleo, esto no impide que siga habiendo formas sutiles de discriminación. Es ilegal aplicar escalas de pago diferenciadas entre mujeres y hombres, pero las mujeres siguen encontrándose en los últimos puestos de la escala. Según un informe reciente, en 1970, en Gran Bretaña, antes de la primera Ley de Paga Igual, las mujeres ganaban de media un 63 % de lo que ganaban los hombres por hora de trabajo. En 1993, la proporción había subido un poco, pero seguía siendo tan sólo el 79 %. Por otro lado, aunque sea ilegal discriminar en el trabajo, el estado no dispone de los recursos suficientes para supervisar todas las listas de empleo. En otras palabras, tal como dijimos en un capítulo anterior, las leyes pueden estar libres de un defecto sin que la sociedad quede libre de ese defecto. La ilegalización de la discriminación no garantiza que no vaya a haber más discriminación, ni tan siquiera que no vaya a darse de un modo sistemático.

Con todo, aunque se eliminase la discriminación deliberada, una política de derechos iguales podría seguir siendo problemática. Además, tal como Marx arguyó, el derecho de igualdad en un aspecto puede conducir a una desigualdad en otro aspecto. La igualdad de ingresos no garantizará un mismo nivel de vida si una persona tiene a su cargo el cuidado de personas mayores y otra no, o si una sufre una discapacidad y otra no. Por consiguiente, si las necesidades de los hombres y las mujeres difieren en algunos aspectos importantes, seguir una política de derechos iguales no será un modo de lograr la igualdad. ¿Existe, en realidad, una diferencia relevante? En este punto, las feministas se han visto a menudo en un dilema. El hecho de admitir que las necesidades de las mujeres son diferentes de las de los hombres y al mismo tiempo argumentar que estas necesidades dan lugar a reivindicaciones específicas es considerado a veces por los hombres como un argumento especioso o una admisión de debilidad: un tácito reconocimiento de inferioridad. De ahí que algunas feministas hayan sentido la tentación de negar que las mujeres necesiten unos derechos distintivos.

Sin embargo, no hay ninguna razón por la que del hecho de aceptar que existen diferencias entre hombres y mujeres debamos sacar la conclusión de que las mujeres son más débiles: esto tiene que ver simplemente con la interpretación que hacemos habitualmente. Además, los hombres también tienen necesidades especiales: por ejemplo, en general, un hombre necesita realizar una ingestión diaria de calorías superior a la de una mujer. Pero este hecho no ha sido nunca interpretado como un signo de la inferioridad de los hombres respecto a las mujeres. Por lo tanto, aceptar que un grupo tiene necesidades especiales no equivale automáticamente a decir que sea más débil. En realidad, el rechazo a admitir que las mujeres tienen necesidades especiales —en particular, aquellas relacionadas con su naturaleza biológica— puede constituir una forma de relegarlas a una posición inferior. Así, por ejemplo, no podemos ignorar el hecho de que las mujeres, a diferencia de los hombres, quedan embarazadas y dan a luz. Este hecho genera necesidades especiales y la necesidad de reconocer derechos especiales.

Con todo, hemos de ir con mucho cuidado con este tipo de argumentos. ¿En qué medida lo que se considera distintivo de las mujeres se debe realmente a su naturaleza biológica? Para resaltar este problema las feministas trazan una distinción entre «sexo» y «género». El sexo es una categoría puramente biológica; el género se identifica con una categoría social o «socialmente construida». De este modo, a menudo se observa que las funciones de género varían con total arbitrariedad de una sociedad a otra. Para poner un ejemplo bien trivial: en algunas sociedades, la tarea de guardar rebaños es exclusiva de los hombres; en otras, de las mujeres. Obviamente, no hay ninguna razón biológica de que esto sea así: la diferencia tiene que ver sin duda con la costumbre —es una construcción social—. Y todo lo que ha sido socialmente construido de un modo determinado puede ser reconstruido de otra forma. Las funciones de género, en principio al menos, parecen estar abiertas a la valoración y al cambio.

Por consiguiente, el reconocimiento de que existen diferencias biológicas entre los sexos no significa que debamos estar a favor de las diferencias tradicionales en lo que hace a funciones de género. Ahora bien, nuestra imaginación a menudo es muy limitada. En la gran mayoría de sociedades se ha considerado como un hecho virtualmente ineludible el que las mujeres sean las principales encargadas del cuidado de los niños —al menos durante los primeros meses de vida del niño—. En respuesta a esta diferencia, que a su vez genera diferencias de necesidad, las sociedades modernas, en las últimas décadas, han ideado distintos sistemas de permisos de ma-

ternidad a fin de intentar tratar a las mujeres y a los hombres como iguales. No obstante, el permiso de maternidad no es suficiente para garantizar la igualdad de las mujeres en el lugar de trabajo. Por muy generoso que sea el permiso, es casi seguro que el nacimiento de un hijo afectará la carrera profesional de la madre de un modo bien distinto de cómo afectará la del padre. Un permiso de maternidad generoso puede representar incluso un obstáculo para la carrera profesional de una mujer, especialmente si tenemos en cuenta que la edad de procreación de una mujer coincide justamente con el período de su vida en el que tiene más posibilidades de colocarse profesionalmente, si es que goza de la oportunidad de aspirar a subir en el escalafón. Tal como afirma la filósofa política contemporánea Susan Moller Okin, la raíz del problema

está en dos presupuestos que se hacen habitualmente pero que son mutuamente inconsistentes, a saber: que la mujeres son las principales responsables del cuidado de los niños; y que los trabajadores serios y comprometidos... no son los responsables principales, o ni tan siquiera compartidos, del cuidado de los niños. El viejo, todavía implícito, supuesto del lugar de trabajo es que los trabajadores tienen una mujer en casa.⁶

Por eso algunas feministas han intentado desafiar los supuestos sobre los que se basa la política del permiso por maternidad. ¿Por qué se supone que la madre será la persona encargada de cuidarse del niño durante los primeros meses? Ya no existe ninguna necesidad biológica de que esto sea así. ¿Por qué el padre no puede asumir esta responsabilidad si las circunstancias lo hacen más conveniente? De este modo, se ha propuesto que el permiso de maternidad sea reemplazado por un permiso parental al que pueda acogerse cualquiera de los dos progenitores (o ambos a la vez). Esta propuesta parece liberadora. La cuestión de quién va a adoptar la función tradicionalmente asumida por la madre se convertiría entonces en una cuestión de elección. Por supuesto, habrá gente disconforme con esta sugerencia. Algunas mujeres pensarán que esta aparente «elección» no es sino otra forma de opresión: es forzarlas a volver al trabajo cuando preferirían pasar más tiempo con el niño recién nacido. No obstante, la idea general mantiene su validez. Es posible utilizar la política social para reconstruir las funciones de género cuando éstas se consideran injustas.

Este ejemplo nos ayuda a ilustrar las conexiones entre dos de

6. Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, p. 5.

los dominios que más preocupan a las feministas: el lugar de trabajo y la familia. Durante mucho tiempo el matrimonio ha sido para la mujer un refugio contra el trabajo poco satisfactorio y de baja estofa. Muchas veces, sin embargo, no ha representado ninguna mejora sustancial y en cualquier caso, como mucho, ha colaborado a perpetuar la función social servil de las mujeres. Aun así, el intento —por elección o necesidad económica— de combinar una carrera profesional con la familia ha provocado que una gran cantidad de mujeres tenga que soportar una agotadora «doble jornada» en el trabajo y en casa, cosa que impide que desarrollen su trayectoria profesional. Hay pocos hombres dispuestos a compartir los trabajos domésticos con sus esposas trabajadoras. Alguien ha afirmado que «los maridos de mujeres que trabajan durante todo el día fuera de casa ayudan en las tareas domésticas unos dos minutos más de promedio que los maridos de mujeres que son amas de casa: el tiempo justo de prepararse un huevo pasado por agua».⁷ Tanto si trabajan en un trabajo remunerado como si no, las mujeres raramente gozan del mismo poder, condición social o autonomía económica de sus maridos; y esto, en parte, ayuda a explicar por qué habitualmente la mujer trabajadora se lleva la mayor parte de las tareas domésticas. Tenemos que hacer frente a estas desigualdades por sí mismas y como medio para conseguir la igualdad de oportunidades para las mujeres en el lugar de trabajo. Una medida como la del permiso parental representa un pequeño paso en la consecución de este fin.

Pero ¿qué más puede hacerse? Otra sugerencia es que las mujeres deberían ser las beneficiarias de unos programas de «discriminación positiva» —políticas activas que fomenten las carreras profesionales de un grupo desaventajado, en este caso las mujeres.

LA DISCRIMINACIÓN POSITIVA

La discriminación positiva adopta muchas formas. Puede consistir simplemente en promover, mediante medidas de reclutamiento activo, que personas provenientes de ciertos ámbitos pidan determinados trabajos o determinadas promociones. Es más frecuente, sin embargo, que la discriminación positiva esté vinculada a políticas «preferenciales» de admisión o contratación. Asimismo, esto puede hacerse de distintos modos. Imaginemos el caso de una universidad que desea matricular más chicas. Tal vez para conse-

7. Barbara R. Bergmann, citado en *Justice, Gender and the Family*, p. 153.

guir este objetivo decida fijar una cuota de plazas exclusivamente para chicas. O tal vez no fije ninguna cuota pero considere más favorablemente las solicitudes hechas por ellas. O quizá simplemente considere el sexo del solicitante para resolver quién se lleva la plaza en caso de que ambos aspirantes estén igualmente capacitados. Por supuesto, todavía son posibles otras medidas. En general, sin embargo, las políticas de discriminación positiva pretenden ser consistentes con el individualismo liberal, pues constituyen formas de asignar derechos y deberes con el fin último de conseguir una forma de igualdad y libertad a la hora de elegir ocupación.

Con todo, muchas personas —incluyendo entre ellas a algunos de los que se llaman a sí mismos «liberales»— se oponen frontalmente a la existencia de programas de discriminación positiva. Muchas veces se objeta que se trata de políticas autocontradictorias. Después de todo, aparentemente todos los programas de discriminación positiva discriminan por una razón u otra, cuando se supone que deberían ser un medio de combatir la discriminación. Formulada así, y por muy común que pueda ser, esta objeción es bien superficial. Cualquier política debe discriminar por una razón u otra. El servicio de admisión de una universidad debe discriminar entre aquellas personas inteligentes y aquellas menos inteligentes, por ejemplo. No se puede afirmar que todas las discriminaciones son injustas. La verdadera cuestión es si la discriminación que se aplica en los programas de discriminación positiva es aceptable o no.

¿Por qué no lo sería? La discriminación objetable puede definirse en términos de «seleccionar de acuerdo con razones no relevantes». Y, uno dice, el sexo y la raza jamás constituyen razones relevantes para seleccionar personas. Posiblemente sea incorrecto tratar a las personas como miembros de grupos antes que como individuos. El hecho de que alguien sea negro o blanco, hombre o mujer debería ser irrelevante para el trato que recibe, especialmente cuando el problema en cuestión es repartir recursos escasos. El argumento contra la discriminación racial o sexual puede convertirse en un argumento contra la discriminación positiva. Todas las personas deben ser tratadas en virtud de sus méritos individuales. Cualquier otro tipo de trato es injusto. No sólo eso, la discriminación positiva todavía puede empeorar más las cosas. ¿Qué justicia hay en favorecer la entrada de mujeres de clase media en las facultades de medicina si éstas no tienen los mismos méritos que determinados hombres que quedarán fuera y que tal vez provienen de una posición social menos favorecida?

Otra objeción contra la discriminación positiva consiste en afir-

mar que ésta puede ser contraproducente. Aquellos que deben su plaza a una política de discriminación positiva pueden quedar estigmatizados por ello. Aún peor, aquellos miembros de grupos desaventajados que de cualquier modo hubieran obtenido un puesto o trabajo serán considerados beneficiarios del programa y por lo tanto también quedarán estigmatizados. Esta gente no puede ganar con ello. Según esta opinión, la discriminación positiva trata con condescendencia, degrada y a la larga termina siendo más perjudicial que beneficiosa.

Estas críticas son poderosas. ¿Podemos salir en defensa de la discriminación positiva? En realidad, hay varias defensas disponibles, algunas de ellas más convincentes que otras. Un argumento consiste en afirmar que la discriminación positiva es poco más que la extensión de la idea de igualdad de oportunidades. En cualquier sistema meritocrático los puestos deberían ser para los más aptos; pero si nos basamos en las calificaciones formales entonces discriminaremos sistemáticamente a favor de aquellos que fueron a las mejores escuelas, gozaron de un entorno familiar más confortable, o recibieron más apoyo y aliento en casa. La discriminación positiva es un modo de contrarrestar las calificaciones exageradas de los aventajados.

Si los aventajados parecieran buenos solamente en sus solicitudes pero no lo fueran en la vida real, entonces este argumento sería convincente. Pero muchas veces aquellos que han obtenido buenas calificaciones, además de un certificado tienen una buena preparación y, por lo tanto, están en mejor situación que otros para aprovechar las oportunidades que se ofrecen o realizar bien un trabajo. Es posible que la justicia requiera igualdad de oportunidades en el momento de adquirir una habilidad; tal es la concepción de Rawls. Ahora bien, esto parece exigir que haya intervención en el sentido de una educación correctiva, no que se implante una discriminación positiva posteriormente.

Un segundo argumento defiende la discriminación positiva por razones de utilidad social. Las personas se sienten más cómodas cuando son atendidas por profesionales de su misma raza y sexo. Además, y esto es más importante todavía, en los vecindarios negros de clase baja hay un servicio deficitario de médicos, dentistas, abogados y otros profesionales. La sociedad necesita médicos y abogados negros, y las facultades de medicina y derecho tienen el deber social de preparar a personas de todas las clases sociales para satisfacer esta necesidad. Por otro lado, este argumento tiene que ser manejado con sumo cuidado. Dejando de lado el hecho que el argumento tenga un alcance muy limitado, ¿es realmente cierto que

las personas prefieren ser atendidas por profesionales de su misma raza y sexo? ¿Debemos limitarnos a aceptar estas preferencias, en el caso de que la gente realmente las tenga? Además, ¿por qué deberíamos suponer que los médicos y los abogados negros escogerán ir a trabajar a aquellos vecindarios donde más se les necesita, si pueden ir a otros sitios donde ganarán más?

Hay todavía un tercer argumento que se basa en la idea de reparación o compensación por injusticias pasadas. Esto es particularmente válido para el caso de los americanos negros cuyas actuales desventajas constituyen, en parte, al menos, un legado del comercio de esclavos. La discriminación positiva forma parte de un paquete de medidas que intentan compensar estas injusticias del pasado. En contra de esto, se arguye que los blancos de hoy no tienen esclavos y que, por lo tanto, no han actuado injustamente contra los negros. Pero decir esto es no haber entendido el argumento. Los blancos se benefician de injusticias pasadas aun cuando ellos no las hayan causado. Y los hombres se benefician de una cultura en la que se trata más favorablemente a los hombres que a las mujeres. De ahí que existan razones para pedir una reparación.

Cada uno de estos argumentos posee cierta fuerza, pero todavía no hemos terminado. Un cuarto argumento hace hincapié en el poder simbólico de las políticas de discriminación positiva. Éstas consisten en un modo de simbolizar que las personas negras y las mujeres serán bien recibidas en las universidades y en las profesiones, y de lamentar así las exclusiones que sufrieron en el pasado. Pero de momento, al menos, si queremos que hagan su contribución debemos facilitarles el camino. Esto está estrechamente unido a un quinto argumento según el cual es esencial romper con el modelo por el cual determinadas oportunidades han parecido tradicionalmente cerradas a las mujeres y a las minorías. La discriminación positiva proporciona modelos de comportamiento y abre los ojos a las nuevas generaciones sobre aquello que pueden conseguir.

La gran ventaja de estos dos argumentos es que nos permiten conceder que un mundo en el que hay discriminación positiva no es un mundo ideal. Como política a largo plazo, la discriminación positiva es poco deseable y en ciertos aspectos incluso injusta. Las personas deben ser tratadas según sus méritos individuales, tal como sostienen los que critican la discriminación positiva. Ahora bien, sin una política temporal de discriminación positiva será mucho más difícil crear un mundo en el que ya no necesitemos la discriminación positiva: un mundo en el que se trate a las personas por sus méritos individuales. Por lo tanto, deberíamos considerar la dis-

criminación positiva como una medida provisional, un paso en el camino hacia la consecución de un mundo más justo.

¿Más allá del individualismo liberal?

Si la discriminación positiva, junto con una política social destinada a reconstruir las funciones de género, nos pueden acercar a un mundo más justo, ¿deberían tal vez las filósofas políticas feministas concentrar sus esfuerzos en el diseño de los mejores programas de discriminación positiva y las mejores políticas sociales? Muchas feministas objetan seriamente contra esta propuesta y ello por la razón que expresa Seyla Benhabib:

... para entender y combatir la opresión de las mujeres ya no basta con exigir únicamente la emancipación política y económica de éstas; también es necesario poner en cuestión las relaciones psicosexuales de las esferas doméstica y privada dentro de las que se desarrolla la vida de las mujeres, y a través de las cuales se reproduce la identidad de género.⁸

La idea general consiste en observar que la discriminación positiva y la reforma social tienen lugar en la sociedad actual; por esta razón, concentrar los esfuerzos en este tipo de políticas que se hacen en nombre de la justicia indica una aceptación general tanto de la forma de sociedad ampliamente liberal y capitalista que existe en la actualidad, como de la filosofía política tradicional. Enfrentadas a esta posición, se definen dos posturas feministas particularmente llamativas: que las feministas deberían rechazar el capitalismo; que deberían dejar de usar el lenguaje de la justicia. Esta segunda afirmación nos lleva directamente a la crítica del individualismo liberal. Pero veamos primero por qué razón creen algunas feministas que deberíamos rechazar el capitalismo.

Una razón es bien patente: algunas feministas son socialistas, y los socialistas rechazan el capitalismo. Pero tal razón no es una razón específicamente feminista para rechazarlo. El siguiente paso es afirmar que existe un vínculo intrínseco entre el capitalismo y el «patriarcado» o dominio masculino. Esta tesis se presenta en dos (o tres) versiones.

8. Seyla Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other», p. 95 (Seyla Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 148).

Un primer argumento es decir que las estructuras económicas capitalistas generan necesariamente un sistema de dominación masculina —por ejemplo, las relaciones de trabajo capitalistas reproducen constantemente las relaciones opresivas que se dan en la familia—. Por lo tanto, para que termine la dominación masculina es preciso que antes derroquemos el capitalismo. Las reformas del sistema capitalista son incapaces de terminar con la sistemática dominación masculina.

Una segunda versión arguye que la relación causal discurre en la dirección contraria: es la dominación masculina la que crea el capitalismo. Si equiparamos las funciones de género, entonces crearemos una nueva forma de sociedad. Por ejemplo, en 1972 Sheila Rowbotham escribió:

Sólo cuando las mujeres empiezan a organizarse en masa nos convertimos en una fuerza política y empezamos a movernos hacia la posibilidad de una sociedad verdaderamente democrática en la que cada ser humano puede ser valiente, responsable, reflexivo y diligente en la lucha por vivir a la vez con libertad y sin egoísmos. Esta sociedad sería el comunismo, sociedad que ahora mismo está más allá de nuestra imaginación.⁹

Por último, combinando estas dos concepciones, una tercera versión afirma que el capitalismo y el patriarcado mantienen relaciones recíprocas. No podemos eliminar uno sin eliminar el otro y, por consiguiente, es preciso revolucionar el sistema en su totalidad.

Sería muy extraño no encontrar *ningún* vínculo entre la naturaleza del sistema económico de una sociedad y sus instituciones y relaciones sociales. Por ejemplo, muchas veces se observa que el poder en una casa suele estar en manos de quien gana el sueldo más alto: bien sea el marido/padre, la mujer/madre o, excepcionalmente, el hijo o la hija adolescentes. Si en una economía local, por ejemplo, se genera una gran cantidad de desempleo entre los hombres adultos pero al mismo tiempo aparecen oportunidades de trabajo para las mujeres jóvenes, esto tendrá unos efectos sociales enormes, puesto que las mujeres jóvenes se encontrarán siendo relativamente ricas y poderosas. (De hecho, algunos sugieren que en estos casos las hijas empiezan a adoptar el tipo de comportamiento agresivo y rudo ¡que antes se asociaba a los padres!) En el sentido inverso, también vemos que los cambios en las ideas sobre las responsabilidades en la casa producen cambios en los tipos de empleo que las

9. Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution*, pp. 12-13.

personas están dispuestas a realizar: posiblemente en la actualidad los padres de niños pequeños estén menos dispuestos a trabajar en empleos que les demanden largas ausencias de casa. Sin embargo, estas observaciones dispersas no bastan para mostrar que existen vínculos estrechos y sistemáticos entre las estructuras económicas capitalistas y las pautas de dominación masculina. Todavía está por ver hasta dónde pueden cambiarse las cosas mediante reformas parciales sin necesidad de realizar una revolución total. En este sentido, puede que los permisos de paternidad y las políticas de discriminación positiva recorran un buen trecho en el camino que lleva a la igualdad de posiciones de los sexos. Pero también es posible que no sea así. Por el momento, pues, no sabemos si las estructuras económicas capitalistas son compatibles con la igualdad sexual.

Volvamos por consiguiente nuestra atención al «individualismo liberal extremo» que definimos al principio del capítulo. Éste conjugaba cuatro concepciones al mismo tiempo: la primera de ellas sostiene que la filosofía política tiene que ver con la formación de abstractos principios de derecho y de justicia; la segunda, que estos derechos han de proteger la libertad e igualdad de los individuos; la tercera, que la justicia es la primera virtud de las instituciones políticas y sociales; y la cuarta que hemos de concebir que los derechos y deberes sociales surgen de las acciones de los individuos. Las críticas feministas han cuestionado estas cuatro concepciones, y veremos por qué examinando la afirmación según la cual el pensamiento feminista tendría que dejar de usar el lenguaje de la justicia.

La razón general que hay detrás de esta afirmación es fácil de enunciar: la justicia, dicen, es un concepto «cargado de género». El hecho mismo de pensar que la filosofía política nos pide que ideemos principios de justicia es aceptar ya una perspectiva masculina. A primera vista, esta acusación es sorprendente: al fin y al cabo, se supone que la justicia tiene que ver con dar el mismo trato a cada uno. ¿Por qué tendríamos que prestar, pues, ninguna atención a una afirmación como ésta? En el trabajo de Nancy Chodorow encontramos un tipo de argumento que reforzaría la validez de sostenerla. En *The Reproduction of Mothering* (1978), Chodorow arguye que así como las mujeres buscan la «conectividad» con los demás, los hombres valoran la «separación», de modo que éstos a menudo tienen dificultades para mantener relaciones profundas con otras personas, incluso con los miembros de su propia familia. Las mujeres tienen mucho más éxito en este sentido, si bien a costa de sacrificar su propio desarrollo. Es frecuente que las mujeres, al atender las necesidades de los demás y ponerse a su servicio, se

descuiden a sí mismas. Tales observaciones parecen dar ciertamente en el clavo, pero ¿a qué se debe esta diferencia entre hombres y mujeres?

Según Chodorow, la causa de esta diferencia de pautas de conducta está en la idea según la cual la responsabilidad de criar a los niños recae exclusivamente en la madre. En pocas palabras, se afirma que los primeros años de vida son cruciales desde el punto de vista de la formación y desarrollo de la personalidad individual. Lo normal es que durante este período la madre cargue en exclusiva con el cuidado del niño (o, si no la madre, alguna otra mujer o mujeres) y el padre se mantenga como una figura distante y en gran parte ausente. Además, cuando un niño se identifica a sí mismo como varón, debe apartarse de la madre, mientras que para una niña es muy importante identificarse y sentirse unida a la madre. En este proceso, la masculinidad y la separación se funden, así como se funden la feminidad y el sentirse unida. Estas características se transmiten entonces de generación en generación.

Este argumento nos proporciona la primera premisa del argumento feminista «antijusticia»: los hombres, mucho más que las mujeres, valoran la abstracción y la separación. La segunda premisa, también vital, consiste en decir que la justicia es una ética de la abstracción y la separación, de lo cual parece seguirse que los hombres valoran la justicia mucho más que las mujeres. De ahí que, en este sentido al menos, la justicia sea un concepto cargado de género. La idea no es tanto que los supuestos resultados de la justicia favorezcan especialmente a los hombres —y por tanto sean injustos—, cuanto que estar preocupado principalmente por la justicia supone haber adoptado una perspectiva masculina.

Los estudios empíricos de Carol Gilligan en *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (1982) parecen confirmar esta conclusión. Siguiendo a otros, Gilligan supone que hay básicamente dos modos de enfocar las cuestiones morales: el enfoque de la «justicia» y el enfoque del «cuidado». El enfoque de la justicia consiste en buscar reglas o principios abstractos que puedan ser utilizados para resolver dificultades morales específicas. La perspectiva del cuidado, en cambio, reclama prestar atención a las particularidades de la situación —quién saldrá perjudicado, quién beneficiado— y tomar una decisión a partir de un conocimiento más concreto, caso por caso. Muchos teóricos sostienen que, en una gran proporción, los hombres tienden a adoptar la perspectiva de la justicia y los derechos, y las mujeres la del cuidado. Sin embargo, con frecuencia se supone que la perspectiva masculina de la justicia y los derechos representa una forma «más elevada» o «más

madura» de razonamiento moral. La moralidad femenina del cuidado es vista como una desviación, el signo de un desarrollo moral deficiente.

El proyecto inmediato de Gilligan es mostrar que la perspectiva del cuidado no es inmadura o poco desarrollada, sino un modo tan válido de enfocar las cuestiones morales como el enfoque de los derechos (en realidad, algunas personas han visto en él una prueba de que el razonamiento moral femenino es superior al masculino). Gilligan ilustra su tesis con las entrevistas hechas a Jake y Amy, dos niños —niño y niña, respectivamente— de 11 años de edad, inteligentes y elocuentes. A los dos se les cuenta la misma historia: en ella el señor Heinz está en la duda de si debe robar o no una medicina que no puede pagar, pero que salvaría la vida de su mujer. ¿Debería el señor Heinz robar la medicina? Jake responde que sí, y argumenta su posición de la siguiente forma:

Por una parte, una vida humana vale más que el dinero, y si el farmacéutico sólo gana \$1.000 seguirá viviendo, pero si Heinz no roba la medicina, su esposa morirá. (¿Por qué vale más la vida que el dinero?) Porque el farmacéutico podrá ganar después mil dólares, de una persona rica que padezca cáncer, pero Heinz no puede recuperar a su esposa. (¿Por qué no?) Porque cada persona es diferente y así, no se puede recuperar a la esposa de Heinz.¹⁰

Amy, por otro lado, se resiste a ofrecer una respuesta directa a la cuestión de si Heinz debería robar la medicina o no:

Bueno, creo que no. Creo que puede haber otra manera, además de robar, como pedir prestado el dinero u obtener un préstamo o algo así, pero realmente no debiera robar el medicamento... pero tampoco su mujer debe morir.

Si robara la medicina, podría salvar entonces a su esposa, pero al hacerlo podría ir a la cárcel, y entonces su esposa podría volver a enfermar, y él ya no podría conseguir más medicina, y eso no estaría bien. Así, realmente deben hablar del asunto, y encontrar otra manera de conseguir el dinero.¹¹

Gilligan observa que así como Amy —la niña— ve un «relato de relaciones que se extienden en el tiempo», Jake —el niño— ve la cuestión como un «problema matemático con seres humanos».¹²

10. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, p. 26 (Carol Gilligan, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985, p. 52).

11. *In a Different Voice*, p. 28 (*La moral y la teoría*, p. 55).

12. *Ibid.* (*ibid.*).

Esto se confirma plenamente en la respuesta a una cuestión ulterior: cuando se da un conflicto entre la responsabilidad hacia uno mismo y la responsabilidad hacia los demás, ¿qué hay que hacer? Amy se preocupa enormemente sobre cómo pueden variar las circunstancias, mientras que Jake responde: «Una cuarta parte para los demás, y las tres cuartas partes restantes para uno mismo.»

Si aceptamos que Jake y Amy representan perspectivas típicamente masculinas y femeninas (aunque, obviamente, poco se sigue de un solo ejemplo), entonces hay razones empíricas para pensar que los hombres valoran en mayor medida que las mujeres las nociones abstractas y generales relacionadas con la justicia. El trabajo de Chodorow ofrece una posible explicación de este fenómeno. Sin embargo, su argumento está lejos de ser convincente. Su trabajo es altamente especulativo. Muchas mujeres valoran la justicia; asimismo, muchos hombres rechazan la concepción según la cual el objetivo de la filosofía política consiste en idear abstractos principios de justicia. Pensar que todas las creencias de este tipo pueden explicarse a partir del modo como fue educado cada individuo —sin disponer al menos de un informe biográfico extensivo— es caer en un burdo reduccionismo. No obstante, el argumento de Chodorow debería hacer reflexionar al liberal. ¿Por qué los supuestos lockeanos sobre la libertad natural, la igualdad y la independencia conservan perennemente su atractivo? Muchos filósofos políticos los consideran casi indiscutibles. ¿Se debe a que estos supuestos son verdaderos de una forma autoevidente? ¿Es posible que tal atracción sea simplemente una consecuencia de la primera educación que recibieron los teóricos?

Este argumento —si lo aceptamos— parece socavar determinados elementos de la concepción individualista liberal extrema. Pues solamente los hombres aceptarán que la tarea de la filosofía política consista en diseñar abstractos principios de justicia. Solamente los hombres supondrán que la filosofía política debería ocuparse, antes que nada, de los valores de la libertad y la igualdad. Y solamente los hombres sostendrán que la justicia sea la primera virtud de las instituciones políticas y sociales.

Pero ¿cuál es la alternativa a una ética de la justicia? En efecto, en muchas ocasiones apelar a la justicia y a los derechos parece estar fuera de lugar. En relación con esto, el filósofo político contemporáneo Jeremy Waldron observa:

Las reclamaciones de derecho apenas deben jugar ningún papel en el contexto de un matrimonio normal en el que los cónyuges se amen. Si oímos a uno de ellos quejarse al otro sobre la negación o

incumplimiento de un *derecho* marital, sabemos que algo va mal en el juego mutuo de deseo y afecto de esa pareja.¹³

El contraste que traza Waldron es entre la justicia y los derechos, por un lado, y el afecto —la preocupación mutua y el respeto—, por el otro. Este ejemplo es muy útil para percatarse de las limitaciones de todos los aspectos del individualismo liberal extremo, y en particular de la cuarta concepción —según la cual hemos de considerar que las responsabilidades y los derechos sociales emergen de las acciones individuales. El individualismo parece ser especialmente inepto a la hora de explicar las relaciones morales que surgen en el interior de una familia. Hobbes, por ejemplo, se interesó por la cuestión de la naturaleza y las fuentes de los derechos que tiene una madre sobre su hijo en el estado de naturaleza. Y ésta es la sorprendente solución que, en términos pseudocontractuales, ofreció del problema: «... en la condición de mera naturaleza... el derecho de dominio sobre el hijo... es... suyo [de la madre]. Reparemos en el hecho de que, al principio, el recién nacido está en poder de la madre, y que ésta puede, o bien alimentarlo, o bien abandonarlo. Si lo alimenta, el niño debe su vida a la madre, y está, por tanto, obligado a obedecerla a ella».¹⁴

Es conocida la opinión de Kant —a finales del siglo XVIII— de que el matrimonio es un contrato para «la posesión recíproca para toda una vida de las respectivas facultades sexuales». Con todo, la idea de que, en el fondo, el matrimonio, o cualquier otro elemento de la vida familiar, no es sino una relación comercial mediante la cual se realiza una reasignación mutuamente provechosa de derechos y deberes, sin duda describe mal, como mínimo, el modo como nos gustaría pensar el matrimonio. Por supuesto, es cierto que uno puede normalmente tomar la decisión de casarse o no casarse. Sin embargo, la naturaleza de la relación —al menos a grandes rasgos— no tiene que ver tan sólo con una cuestión de elección, sino también con las costumbres, leyes y tradiciones de la sociedad a la que uno pertenece. (Esto también vale, en parte, para aquellas parejas que deciden no casarse.) Y en el caso de los otros miembros de la familia, tal como dice el dicho, uno puede escoger qué amigos desea tener, pero no qué relaciones familiares tiene. Uno simplemente nace en el seno de un grupo de relaciones familiares. Un individualista tal vez replique que cualquier individuo puede rechazar

13. Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, p. 372.

14. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 254 (Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 167).

sus obligaciones familiares, de modo que en la familia sigue habiendo un importante elemento electivo. No obstante, es significativo que no aprobemos la actuación de aquel que hace uso de esta «opción», al menos cuando no existen excelentes razones para ello. Por consiguiente, parece que estamos realmente dispuestos a aceptar que existen obligaciones positivas independientemente de la voluntad o acciones de los individuos.

Desde el punto de vista del individualista liberal, es mejor aceptar que muchas relaciones familiares no son voluntarias y al mismo tiempo señalar que, no obstante, muchas veces estamos dispuestos a reconsiderar nuestras ideas sobre qué relaciones familiares son aceptables a partir de valores liberales. Actualmente la esposa ya no es vista como una propiedad más del marido. Por fin se reconoce como una posibilidad conceptual y se considera un delito grave la violación dentro del matrimonio. Cada vez se es más sensible a los abusos de menores y se combate su existencia con mayor rotundidad. Por consiguiente, la familia está siendo reformada en el sentido del individualismo liberal. Los miembros de la familia reciben derechos que protegen su autonomía. Y, sin lugar a dudas, todavía nos queda un buen trecho por recorrer.

Con todo, el modelo de la familia ofrece un contraste importante con el panorama que dibuja el individualista liberal extremo. El amor, o al menos el afecto, y no la justicia, es la primera virtud de una familia. ¿Debería el afecto mutuo constituir también la primera virtud de las instituciones políticas y sociales? Parece difícil que pueda ser así. Por muy sencillo que sea *llamar* a todo el mundo hermano o hermana, solamente un santo podría actuar como si toda la raza humana (o incluso los vecinos de una misma calle) fuese una enorme y feliz familia, con los vínculos especiales de afecto y preocupación que idealmente los miembros de una familia tienen entre sí.

No obstante, estos pensamientos señalan en una dirección más prometedora. Aunque uno no pueda llegar a ser hermano o hermana de todo el mundo, sí puede llegar a ser un buen ciudadano. El buen ciudadano, por ejemplo, está dispuesto a ayudar a otro aun cuando éste no tenga ningún derecho a esperar ayuda de él. Así pues, una alternativa a pensar que la filosofía política debería derivar un sistema de reglas y principios de justicia es suponer que debería tratar de establecer las condiciones bajo las cuales podrán florecer personas con un determinado carácter. Es decir, según esta concepción, la tarea de la filosofía política consiste en encontrar el modo de fomentar que las personas se conviertan en buenos ciudadanos; intentar crear un mundo poblado de personas que se preo-

cupen las unas por las otras y no se ciñan únicamente a sus propios intereses, insensibles a las reclamaciones de los demás.

En realidad, esta concepción ha salido ya varias veces en el libro. Como vimos en el capítulo 3, Rousseau estaba interesado en diseñar una sociedad en la que se fomentara el desarrollo de las virtudes morales y políticas. Mill, como vimos, mide en parte la calidad de nuestras instituciones sociales en términos de la calidad de las personas que éstas tienden a producir. Recordemos, asimismo, la crítica de Marx al liberalismo que tratamos en el capítulo 4: los derechos liberales de seguridad, igualdad, propiedad, y libertad nos animan a concebir a los demás como limitaciones a nuestra propia libertad. Estos derechos promueven la sensación de separación y aislamiento. En opinión de Marx, tenemos que superar esta perspectiva de miras estrecha y burguesa. En opinión de las críticas feministas al individualismo liberal, deberíamos añadir «esta perspectiva de miras estrecha, burguesa y masculina». En este punto, sin embargo, muchas corrientes del pensamiento contrario al individualismo —marxismo, feminismo, comunitarismo, conservadurismo— coinciden en hacer la misma afirmación general que, según hemos visto, todas ellas comparten: la justicia, o al menos una preocupación demasiado rígida y exclusiva por la justicia, socava las relaciones humanas realmente valiosas. (¡Pensemos en esa persona que siempre calcula qué parte de la factura del restaurante le toca pagar a ella *exactamente*!)

¿Tal vez la idea de la virtud de la ciudadanía debería sustituir la preocupación individualista liberal por la justicia, entendida ésta tanto en el sentido de preocupación básica de la filosofía política, como en el sentido de primera virtud de la sociedad? Es difícil ver cómo podríamos, o por qué deberíamos dejar completamente de lado la cuestión de la justicia. Si en la práctica la filosofía política se ocupa de diseñar y valorar las leyes e instituciones de una sociedad, entonces parece inevitable que las reglas y los principios abstractos formen parte del tema en cuestión. Quizá el cuidado, el afecto y otras virtudes puedan informarnos sobre cómo llevamos nuestras vidas individuales, y por lo tanto puedan gobernar nuestras relaciones con los demás; pero el mundo público de la toma de decisiones políticas parece destinado a permanecer dominado por «problemas matemáticos con seres humanos». No tenemos ni la más remota idea de cómo podríamos llevar la regulación pública de la propiedad, la libertad, o el poder sin apelar a ideas abstractas de justicia.

Con todo, de ahí no se sigue que debemos excluir las consideraciones basadas en la idea de cuidado. Porque, como hemos visto,

una cosa es afirmar que necesitamos principios de justicia, y otra decir qué principios debería haber. Además, tan pronto como empezamos a pensar sobre justicia distributiva nos percatamos de que el filósofo político liberal está interesado en las necesidades particulares de las personas. El estado del bienestar es un sistema que institucionaliza el cuidado mediante trabajadores sociales, enfermeras y voluntarios. De ahí que el interés liberal por la justicia incorpore ya los valores del cuidado, aunque sea mediante una división del trabajo.

Además, podríamos proponer que esta idea ampliada de justicia coexistiera vinculada a las virtudes de la ciudadanía activa, tal como sucede en la filosofía política de Mill. De acuerdo con este enfoque, entonces, los filósofos políticos deberían desarrollar abstractos principios de justicia y al mismo tiempo intentar establecer las condiciones bajo las cuales podrán florecer las virtudes. Tal parece ser, sin duda, el compromiso adecuado que hay que adoptar.

Pero ¿funcionará un compromiso así? Si la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y políticas, ¿qué espacio queda para el resto? Volvamos a considerar la analogía con el matrimonio: cuando el marido por un lado, y la esposa por el otro insisten solamente en sus derechos, parece que desaparece la posibilidad de mantener una relación normal de amor y afecto mutuo. Un matrimonio en el que los cónyuges se ciñen a sus derechos es un matrimonio fracasado. Pero de aquí no se sigue que debamos abandonar el concepto de derechos maritales: después de todo, los matrimonios, efectivamente, fracasan —y bastante a menudo—. Waldron afirma que «la necesidad de tener tales derechos no es «constituir un vínculo afectivo, sino proporcionar a cada persona un conocimiento seguro de aquello a lo que puede atenerse en el caso desgraciado de que no haya otra posibilidad de entendimiento con su anterior compañero o compañera».¹⁵

En cierto sentido, pues, es totalmente erróneo afirmar que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y políticas. Posiblemente sea mejor decir que es la *última* virtud, o, cuando menos, el último recurso. Los derechos, o las consideraciones de justicia, son como una póliza de seguros: ofrecen una seguridad de la que uno puede echar mano cuando está en apuros. Los derechos no socavan (necesariamente) los vínculos de afecto. Esto, evidentemente, no vale sólo para el matrimonio; es válido también para la vida social en general. La justicia no tiene por qué socavar una éti-

15. Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, p. 374.

ca de la virtud y el cuidado, pero ofrece una red de seguridad por si la virtud se debilita.

Podemos ilustrar esta misma idea de otro modo. Una gran parte de la vida social humana se basa en la confianza. Nos hacemos promesas mutuamente, confiamos en la palabra o el entendimiento de las demás personas, y esperamos que los otros se comporten de un modo determinado. Un mundo sin confianza sería horrible, tal vez incluso inconcebible. Pero algunos dirán que conceder derechos ejecutables a los individuos ya presupone que no podemos tenernos confianza. Si pudiésemos, ¿qué necesidad habría de derechos? En cualquier caso, dado que una vez tenemos derechos ya no necesitamos tener confianza, los derechos subvierten o socavan la confianza.

No es nada claro, sin embargo, que la confianza y los derechos deban estar necesariamente en conflicto. Por ejemplo, un comentarista ha observado que, para Locke, el «estado de naturaleza... es una condición en la que la necesidad o demanda de confianza racional excede sin esperanza la oferta disponible».¹⁶ La solución a este problema consiste en diseñar instituciones que «economícen la confianza»: esencialmente, leyes de justicia. La confianza es una característica importante, valiosa y permanente de nuestro mundo político y social. Sin embargo, no podemos basarnos en ella siempre. Es por esto por lo que necesitamos reglas de justicia abstractas y ejecutables que otorguen derechos a los individuos: no porque pensemos que sea bueno para las personas invocar sus derechos y exigir justicia, sino porque somos conscientes de que a veces esto es todo lo que les queda.

Pero el concepto de justicia es muy amplio. Es falsa la creencia de que buscar justicia sea simplemente una cuestión de construir principios abstractos y generales, tal como supone el argumento contra la justicia. La preocupación por la justicia no tiene por qué significar desatención al detalle. El problema de cómo aplicar los principios a los casos particulares no es el único; hay muchos factores a tener en cuenta. El supuesto básico de este libro es que la principal reivindicación de justicia consiste en reclamar que se ponga remedio a la existencia de desigualdades ilegítimas. Lo que la crítica feminista requiere no es que reemplacemos la ética de la justicia por la ética del cuidado en el corazón de la filosofía política, sino que apliquemos, con una sensibilidad enriquecida, la idea de justicia a las prácticas mediante las cuales nuestras instituciones incorporan y reproducen la injusticia. Las feministas no pueden, ni

16. John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, p. 24.

deben abandonar la lucha por conseguir una libertad e igualdad reales para las mujeres.

Así pues, la teoría feminista, más que pedirnos que lancemos por la borda nuestras más fundamentales nociones de justicia, lo que nos pide es que las apliquemos de una forma consistente. Asimismo, el feminismo nos trae a la memoria una idea muy antigua: no deberíamos ser indiferentes a la cuestión del tipo de personas que nuestras instituciones políticas tienden a producir. Una sociedad que tiende a generar personas explotadoras, egoístas y poco compasivas es siempre peor que una sociedad que tiende a producir personas cooperadoras, caritativas y altruistas, aun cuando desde un punto de vista formal ambas sociedades puedan ser descritas como justas. Quizá esta idea nos ayude a percatarnos de las reformas que es necesario realizar en el seno del individualismo liberal extremo. Sin embargo, éste no es el momento de intentar ofrecer un planteamiento definitivo del asunto.

Una última palabra

Espero que con este libro hayan quedado claras algunas de las razones por las que durante 2.500 años la filosofía política ha constituido un objeto de estudio y fascinación constantes. Sin embargo, también espero que se haya visto que todavía queda mucho camino por recorrer. No sólo existen problemas por resolver y cuestiones poco exploradas, sino que algunos sostienen que deberíamos volver a empezar de nuevo. ¿Significa esto que no haremos jamás ningún progreso? Pensar algo así, creo, es ser injustificadamente pesimista. Mill afirmó que en filosofía política pueden «ofrecerse consideraciones que pueden lograr que el intelecto otorgue o deniegue su aprobación a la doctrina», observación ésta sin duda correcta. Pero a continuación añadió que «ello equivale a una prueba».¹⁷ Sin embargo, no está nada claro cómo podría serlo. El propio Mill estaría de acuerdo en reconocer que, por muy convincentes que puedan parecer unas determinadas consideraciones en un determinado momento, es posible que más tarde se presenten unas consideraciones todavía más convincentes a favor de la opinión contraria. Por lo tanto, si bien unos argumentos y posiciones pueden ser más plausibles que otros, en filosofía política no puede haber nunca una última palabra. No obstante, por el momento, lo dejaremos aquí.

17. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 255 (J. S. Mill, *El utilitarismo*, p. 43).

UNA GUÍA PARA SEGUIR LEYENDO

Al final de esta guía hay una lista de las principales obras discutidas en el libro.

Prefacio

Tal como decimos en el *Prefacio*, este libro no pretende ser ni una explicación sistemática del estado presente de la filosofía política, ni una historia erudita sobre el tema. Sin embargo, se han publicado libros excelentes que satisfacen estas pretensiones. De las muchas introducciones que hay a la filosofía política contemporánea, recomendamos especialmente: Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990) y Raymond Plant, *Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1991). El compendio *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, editado por Robert E. Goodin y Philip Pettit (Oxford: Blackwell, 1993), contiene artículos introductorios muy útiles. La mejor introducción reciente a la historia de la filosofía política es: Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1992). En esta obra pueden encontrarse exposiciones fiables y asequibles de las concepciones de muchos de los filósofos discutidos aquí, entre ellos Hobbes, Locke, Rousseau, Marx y Mill.

EN CASTELLANO: W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea: Una introducción*, Barcelona: Ariel, 1995; Iain Hampsher-Monk, *Historia del pensamiento político moderno*, Barcelona: Ariel, 1996. (N. del t.)

Introducción

La cita a la *The Peloponnesian War* de Tucídides corresponde a la edición Penguin de 1972. La cita de Engels es de su *Socialism: Utopian and Scientific*, disponible en la mayoría de obras escogidas de Marx y Engels.

EN CASTELLANO: Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid: Cátedra, 1988; K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, Madrid: Fundamentos, 1975, 2 v. (N. del t.)

Capítulo 1

La cita del libro *Lord of the Flies* de William Golding corresponde a la edición Penguin de 1954.

Hay muchas ediciones del *Leviathan* de Hobbes. Las referencias que hacemos corresponden a la edición de C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968). Para una introducción a Hobbes, véase Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989). El libro de Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) es un estudio más especializado, pero de todos modos muy recomendable.

Las referencias a Locke corresponden a *Two Treatises of Government*, en la edición de Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, ed. estud., 1988). De todos modos, las referencias a esta obra incluyen el número de la sección, para que el lector pueda usar otras ediciones, si quiere. El libro de David Lloyd Thomas, *Locke on Government* (Londres: Routledge, 1995) es una introducción excelente al pensamiento político de este autor.

La edición más útil de las diferentes obras de Rousseau mencionadas aquí es: *The Social Contract and Discourses*, editado por G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt y John C. Hall (Londres: Everyman, 1973). Las referencias a páginas que realizamos provienen de esta edición (en el caso de *The Social Contract* también mencionamos los números de los libros y capítulos). Esta edición contiene todas las principales obras filosóficas de Rousseau, con la excepción de *Émile*, también disponible en la editorial Everyman, publicado en 1974.

En la obra de Harold Barclay, *People Without Government* (Londres: Kahn & Averill, 1990), se hace una exposición sobre sociedades sin estado. Existen muchas discusiones sobre el dilema del prisionero. Una buena introducción a este problema y a temas relacionados con él es: Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) (el ejemplo de Sartre está sacado del libro de Elster). El libro de George Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader* (Glasgow: Fontana, 1977), contiene una interesante selección de escritos anarquistas, incluidos determinados fragmentos de la obra de William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, y ciertos fragmentos de la obra de P. Kropotkin, *Mutual Aid*. Para una edición de estas obras, véase Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. Isaac Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976); Kropotkin, *Mutual Aid*, ed. Paul Avrich (Londres: Allen Lane, 1972). Un examen útil sobre las posiciones del anarquismo es: David Miller, *Anarchism* (Londres: Dent, 1984).

EN CASTELLANO: W. Golding, *El señor de las moscas*, Madrid: Alianza Editorial, 1993; T. Hobbes, *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, 1993; J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1996; J.-J. Rousseau, *Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre*

los hombres, Madrid: Alianza Editorial, 1992; J.-J. Rousseau, *Emilio o la educación*, Madrid: Edaf, 1987; J. Elster, *Tuercas y tornillos: una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa, 1990; W. Godwin, *Investigación acerca de la justicia política*, Madrid: Júcar, 1986; P. Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Madrid: Madre Tierra, 1989. (N. del t.)

Capítulo 2

Las referencias de página de la obra *On Liberty* de John Stuart Mill corresponden a la tan útil edición de *Utilitarianism and Other Writings*, ed. Mary Warnock (Glasgow: Collins, 1962). Las referencias a Locke corresponden otra vez a la edición de Laslett de los *Two Treatises*. El utilitarismo de Bentham se halla expuesto en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart (Londres: Methuen, 1982). Los primeros cinco capítulos de esta obra están también en la edición de Mary Warnock sobre Mill.

La definición del estado de Max Weber aparece en su artículo «Politics as a Vocation», en *Essays from Max Weber*, trad. H. Gerth y C. W. Mills (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1948).

Dos excelentes estudios generales sobre el problema de la obligación política son: A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979) y John Horton, *Political Obligation* (Londres: Macmillan, 1992). Simmons defiende el «anarquismo filosófico», al igual que R. P. Wolff en *In Defense of Anarchism* (Nueva York: Harper, 1973). Una defensa reciente de la teoría del consenso es la obra de Harry Beran, *The Consent Theory of Political Obligation* (Londres: Croom Helm, 1987).

Carole Pateman defiende la teoría de la democracia participativa en dos obras: *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) y *The Problem of Political Obligation* (Oxford: Polity Press, 1985).

La cita sobre el consenso tácito proviene de Hume, «Of the Original Contract», *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Miller (Indianápolis, Ind.: Liberty Press, 1985), pp. 465-487; la cita de Rousseau es de *The Social Contract and Discourses*, ed. Cole *et al.*

H. L. A. Hart presentó su teoría de la justicia o equidad (*theory of fairness*) en el artículo «Are There Any Natural Rights?», reimpresso en J. Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984). Semejante teoría ha sido defendida ampliamente en George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992). Las objeciones de Nozick se exponen en *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), y son discutidas por Simmons y Horton.

La teoría de Bentham aparece en su libro *A Fragment on Government*, ed. Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Para una buena discusión sobre el utilitarismo, véase J. J. C. Smart y Bernard

Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). El caso de los seis de Birmingham es tratado con detalle en: Chris Mullin, *Error of Judgment* (Dublín: Poolbeg Press, ed. rev., 1990).

Además de en el ensayo «Of the Original Contract» al que nos hemos referido antes, Hume trata el tema de la justicia y la obligación política en el libro III de su *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 2.^a ed., 1978). Véase también su *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, en sus *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 3.^a ed., 1975).

EN CASTELLANO: J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1997; Bentham, *Bentham: Antología*, Barcelona: Península, 1991; M. Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid: Alianza Editorial, 1998; D. Hume, «Del contrato original», en *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1987; H. L. A. Hart, «¿Existen derechos naturales?», en A. Quinton, *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974; R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988; J. Bentham, *Fragmento sobre el gobierno*, M. Sarpe, 1985; J. J. C. Smart & B. Williams, *Utilitarismo: pro y contra*, Madrid: Tecnos, 1981; D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1992; D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1993. (N. del t.)

Capítulo 3

La discusión filosófica más útil sobre el tema de la democracia es: Ross Harrison, *Democracy* (Londres: Routledge, 1993). También son útiles: David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987) y Keith Graham, *The Battle of Democracy* (Brighton: Wheatsheaf, 1986). Para un desarrollo más detallado de algunos temas de este capítulo, véase Jeremy Waldron, «Rights and Majorities: Rousseau Revisited», en su libro *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Existen muchas ediciones de la *República* de Platón. Las citas en este libro corresponden a la edición de H. P. D. Lee (Hardmonsworth: Penguin, 1955). El libro de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, i (Londres: Routledge, 1945), constituye un célebre y amplio ataque contra la concepción de Platón. Puede encontrarse una introducción a la *República* en la obra de Nickolas Pappas, *Plato: The Republic* (Londres: Routledge, 1995). El argumento de Condorcet se halla resumido en Brian Barry, «The Public Interest», en A. Quinton (ed.), *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967); este mismo argumento es discutido con más detalle en Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958). Los ejemplos sobre sindicatos que ilustran la idea de voluntad general son adaptaciones a partir del artículo de Barry.

Las referencias a *Social Contract* y *A Discourse on Political Economy* de Rousseau corresponden a la edición Everyman realizada por Cole et al.

El libro de Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Women*, está disponible en Penguin, en una edición de Miriam Brody del año 1992. La distinción entre libertad positiva y libertad negativa fue célebremente tratada por Isaiah Berlin en «Two Concepts of Liberty», en su libro *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). Ese artículo se halla reimpreso, junto a otros importantes trabajos, en *Liberty*, ed. David Miller (Oxford: Oxford University Press, 1991). El artículo de Berlin presenta algunas de las críticas a Rousseau que hemos señalado aquí. Los trabajos de Carole Pateman sobre democracia participativa (a los que nos hemos referido antes) son también muy relevantes. La postura de Mill está expuesta en *Considerations on Representative Government*, en *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government*, ed. H. B. Acton (Londres: Dent, 1972).

EN CASTELLANO: D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid: Alianza Editorial, 1993; Platón, *Diálogos IV: La República*, Madrid: Gredos, 1986; K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 1989; A. Quinton, *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974; M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra, 1994; I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988; J. S. Mill, *Del Gobierno representativo*, Madrid: Tecnos, 1985. (N. del t.)

Capítulo 4

Las referencias a *On Liberty* y *Utilitarianism* de Mill corresponden otra vez a la edición de *Utilitarianism* de Mary Warnock. Para una excelente discusión sobre la postura de Mill véanse los trabajos que aparecen en el libro J. S. Mill, *On Liberty In Focus*, editado por John Gray y G. W. Smith (Londres: Routledge, 1991). Para un tratamiento de la ideas políticas de Mill en relación con el contexto más amplio de su pensamiento, véase John Skorupski, *John Stuart Mill* (Londres: Routledge, 1989). La referencia a Rousseau proviene una vez más de la edición Everyman de *The Social Contract and Discourses*, ed. Cole et al. Para una discusión crítica detallada de la defensa que efectúa Mill de la libertad de pensamiento, véase R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1968). El ejemplo de la «tía rica» está sacado de David Lloyd Thomas, «Rights, Consequences, and Mill on Liberty», en A. Phillips Griffiths (ed.), *Of Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). El ataque de Bentham contra los derechos naturales está expuesto en su *Anarchical Fallacies*, reimpreso en *Nonsense Upon Stilts*, ed. Jeremy Waldron (Londres: Methuen, 1987). Además de ofrecer una buena discusión general sobre el concepto de derecho, este volumen contiene una versión de «On the Jewish Question» de Marx, ampliamente reproducida y fácilmente localizable en múltiples antologías de las obras de Marx. Recomendamos especialmente *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), de donde hemos sacado las citas de «On the Jewish Question».

La posición de Henry Sidgwick se halla expuesta en su libro *The Methods of Ethics* (Londres: Macmillan, 1907). El término «utilitarismo de la casa del gobierno» proviene de la introducción de Amartya Sen y Bernard Williams (eds.) en *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). El libro de James Fitzjames Stephen *Liberty, Equality, Fraternity* está disponible en reimpresión (Chicago: Chicago University Press, 1991). El artículo de Patrick Devlin «Morals and Criminal Law», publicado por primera vez en 1958, está reimpreso en *The Enforcement of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1965), y ha sido criticado por H. L. A. Hart en *Law, Liberty and Morality* (Londres: Oxford University Press, 1963). Para las críticas comunitaristas al liberalismo véanse los trabajos que aparecen en *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri y Avner de-Shalit (Oxford: Oxford University Press, 1992), especialmente los de Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, y Michael Walzer; los fundadores filosóficos del comunitarismo contemporáneo. El libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), constituye una presentación extensa e influyente de una postura comunitarista, desde una lectura crítica del libro de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971).

EN CASTELLANO: M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000; J. Rawls, *Una teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995. (N. del t.)

Capítulo 5

La referencia al *Second Enquiry* de Hume corresponde a la edición de Selby-Bigge. Los *Chapters on Socialism* de Mill están disponibles en *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). En mi libro *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State* (Cambridge: Polity, 1991) discuto extensamente *Anarchy, State and Utopia* de Nozick. Véase también G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), así como los trabajos en Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick* (Oxford: Blackwell, 1982). Hay una excelente colección de trabajos sobre *A Theory of Justice* de Rawls en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls* (Oxford: Blackwell, 1975). Rawls ha modificado su concepción a lo largo de estas dos últimas décadas; sus opiniones actuales están expuestas en *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993). Algunos de estos cambios están documentados ya en C. Kukathas y P. Pettit, *Rawls* (Cambridge: Polity Press, 1990), donde también pueden hallarse otro tipo de indicaciones útiles.

El libro de Jan Pen, *Income Distribution*, está publicado en Penguin (1971). Para un informe reciente sobre ingresos y riqueza en Gran Bretaña que utiliza la idea de Pen del desfile por ingresos, véase John Hills, *Joseph Rowntree Foundation Inquiry into Income and Wealth*, vol. ii (York,

1995). La cita de Rousseau procede una vez más de la edición Everyman de *The Social Contract and Discourses*. Para la discusión de Locke sobre la propiedad, véase el capítulo 5 de su *Second Treatise* (nuestras citas corresponden a la edición de Laslett). Para un tratamiento útil del tema de los derechos de propiedad, véase Lawrence C. Becker, *Property Rights* (Boston, Mass.: Routledge & Kegan Paul, 1977) y Alan Carter, *The Philosophical Foundations of Property Rights* (Hassocks: Harvester, 1988).

Para una buena discusión filosófica general sobre el mercado, véase Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985). En este libro hay un útil resumen de la postura mantenida por F. A. von Hayek en varios escritos, pero especialmente en *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960). Los escritos de Milton Friedman son más accesibles; véase especialmente *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 1962), además de *Free to Choose* (Harmondsworth: Penguin, 1980; escrito conjuntamente con Rose Friedman). Para una discusión sobre las razones de Marx para defender una economía planificada, véase mi artículo «Playthings of Alien Forces», *Cogito*, 6/1 (1992). Los *Speeches in Elberfeld* de Engel están reimprimos en K. Marx, F. Engels y V. I. Lenin, *On Communist Society* (Moscú: Progress Press, 1974). La edición de Marx citada corresponde a *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (Harmondsworth: Penguin, 1975).

Las referencias a Adam Smith corresponden a *The Wealth of Nations*, publicado por primera vez en el año 1776 (Harmondsworth: Penguin, 1970). Las citas al libro de Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, corresponden a la primera edición (Londres: George Allen & Unwin, 1983). Actualmente se puede hallar una segunda edición titulada *The Economics of Feasible Socialism Revisited* (Londres: Harper Collins, 1991).

La principal fuente para los escritos de Marx sobre alienación son sus *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844), especialmente «Alienated Labour». Esta obra puede encontrarse en muchas ediciones: por ejemplo, en *Karl Marx. Selected Writings*, ed. D. McLellan y en *Early Writings*, ed. Colletti. Sobre el fenómeno de la «pérdida de habilidades» en el capitalismo, véase Henry Braverman, *Labour and Monopoly Capitalism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1974). La referencia al libro de Engels, *The Condition of the Working Class in England*, publicado por primera vez en 1845, proviene de *Marx and Engels on Britain* (Moscú: Marx-Engels-Lenin-Stalin Institute, 1953). También puede hallarse en otras ediciones.

Muchas de las objeciones a Rawls aparecen en la colección de trabajos editada por Norman Daniels, *Reading Rawls*, que hemos mencionado antes. Véanse especialmente las contribuciones de Ronald Dworkin, Thomas Nagel y Thomas Scanlon. Jeremy Waldron, en el artículo «John Rawls and the Social Minimum», publicado en su libro *Liberal Rights*, discute provechosamente sobre la idea de «mínimo social». Para una versión del «libertarismo de izquierdas», véase Hillel Steiner, *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994).

EN CASTELLANO: J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica,

1995; F. A. von Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial, 1991; M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid: Rialp, 1966; M. Friedman, *Libertad de elegir*, Barcelona: Grijalbo, 1992; A. Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza Editorial, 1994; A. Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid: Ed. Pablo Iglesias y Ed. Siglo XXI, 1987; K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Barcelona: Grijalbo, 1975; F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Júcar, 1979. (N. del t.)

Capítulo 6

Para una buena introducción a la diversidad del pensamiento político feminista, véase el trabajo de Jane J. Mansbridge y Susan Moller Okin, «Feminism», en Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1993). En él hay además una bibliografía extensa. El libro de Kymlicka *Contemporary Political Philosophy* incluye una respuesta (parcialmente) comprensiva al pensamiento feminista desde una perspectiva liberal. La cita de Simone de Beauvoir corresponde a su libro *Second Sex* (Nueva York: Vintage, 1952). El libro de Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (Nueva York: Basic Books, 1989), representa una postura feminista liberal ampliamente discutida. Una de las mejores discusiones sobre discriminación positiva es Thomas E. Hill, Jr., «The Message of Affirmative Action», en su libro *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Entre las más provechosas antologías sobre pensamiento feminista cabe mencionar a Janet A. Kourany, James P. Sterba y Rosemarie Tong (eds.), *Feminist Philosophies* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993), Nancy Tuana y Rosemarie Tong (eds.), *Feminism and Philosophy* (Boulder, CO: Westview Press, 1995). Casi cada mes aparece una nueva antología sobre pensamiento feminista.

Las citas del libro de F. H. Bradley *Ethical Studies* corresponden a la reimpresión de la segunda edición (Indianápolis, Ind.: Bobbs, Merrill, 1951). La obra de Burke, *Reflections on the Revolution in France*, está disponible en Penguin, en una edición de 1968. El libro de Michael Oakeshott *Rationalism in Politics* está publicado en Methuen (Londres, 1962). Véase también Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Londres: Macmillan, 2.^a ed., 1984).

Para una colección de trabajos sobre la relación entre el capitalismo y el patriarcado, véase *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargeant (Boston, Mass.: South End Press, 1981). En esta colección el lector puede hallar el célebre artículo de Heidi Hartmann «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism» (reimpreso también en Kourany, Sterba y Tong, *Feminist Philosophies*), que se abre con las siguientes palabras: «El "matrimonio" entre el marxismo y el feminismo ha sido como el matrimonio entre hombre y mujer que describe la *common law* inglesa: el marxismo y el feminismo son uno, y ese uno es el marxismo.» La cita de Sheila Rowbotham

proviene de *Women, Resistance and Revolution* (Londres: Penguin, 1972); y el artículo de Seyla Benhabib, «The Generalized and Concret Other», está publicado en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique* (Cambridge: Polity Press, 1987).

Los principales escritos feministas discutidos en el texto son: Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978); y Carol Gilligan, *In A Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Otros escritos especialmente influyentes son: Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Hemel Hempstead: Harvester, 1983); y Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988). El libro de Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), constituye una exposición muy interesante sobre el puesto de las mujeres en el pensamiento de Platón, Aristóteles, Rousseau y Mill.

El artículo de Jeremy Waldron al que hacemos referencia es «When Justice Replaces Affection: The Need For Rights», reimpresso en su *Liberal Rights*. El artículo de John Dunn «What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?» está publicado en su libro *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge: Polity, 1990). El libro de Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (Londres: Hogarth, 1984), puede considerarse un estudio sobre cómo institucionalizar el cuidado.

EN CASTELLANO: S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Ed. Siglo XX, 1977; E. Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Madrid: Rialp, 1989; S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990; N. Chodorow, *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona: Gedisa, 1984; C. Gilligan, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985; C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona: Anthropos, 1995. (N. del t.)

PRINCIPALES OBRAS DISCUTIDAS EN EL TEXTO

- Bentham, Jeremy, *Anarchical Fallacies*, en *Nonsense on Stilts*, ed. Jeremy Waldron (Londres: Methuen, 1987). [Véase *Falacias políticas*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.]
- *A Fragment on Government*, ed. Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). [*Fragmento sobre el gobierno*, Madrid: Sarpe, 1985.]
- *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart (Londres: Methuen, 1982).
- Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. Isaac Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976). [*Investigación acerca de la justicia política*, Madrid: Júcar, 1986.]
- Hart, H. L. A., «Are There Any Natural Rights?», reimp. en J. Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984). [«¿Existen los derechos naturales?», en A. Quinton, *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.]
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968). [*Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.]
- Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, en *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 3.^a ed., 1975). [*Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.]
- «Of the Original Contract», en *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. F. Miller (Indianápolis, Ind.: Liberty Press, 1985). [«Del contrato original», en D. Hume, *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1987.]
- *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 2.^a ed., 1978). [*Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1992.]
- Kropotkin, Peter, *Mutual Aid*, ed. Paul Arvich (Londres: Allen Lane, 1972). [*El apoyo mutuo*, Madrid: Madre Tierra, 1989.]
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge:

- Cambridge University Press, ed. estud., 1988). [Véase especialmente *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.]
- Marx, Karl, *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (Harmondsworth: Penguin, 1975).
- «On the Jewish Question», en Karl Marx: *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Mill, John Stuart, *Chapters on Socialism*, en *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). [*Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid: Aguilar, 1979.]
- *Considerations on Representative Government*, en *Utilitarianism*, ed. H. B. Acton (Londres: Dent, 1972). [*Del Gobierno Representativo*, Madrid: Tecnos, 1985.]
- *On Liberty*, en *Utilitarianism and Other Writings*, ed. Mary Warnock (Glasgow: Collins, 1962). [*Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.]
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974). [*Anarquía, estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.]
- Platón, *The Republic*, ed. H. P. D. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955). [*Diálogos IV: La República*, Madrid: Gredos, 1986.]
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1971). [*Una teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.]
- *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993). [*El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1995.]
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile* (Londres: Everyman, 1974). [*Emilio o la educación*, Madrid: EDAF, 1987.]
- *The Social Contract and Discourses*, ed. G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt y John C. Hall (Londres: Everyman, 1973). [*Del contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.]
- Stephen, James Fitzjames, *Liberty, Equality, Fraternity* (Chicago: Chicago University Press, 1991).
- Von Hayek, F. A., *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960). [*Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial, 1991.]
- Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the Rights of Women*, ed. Miriam Brody (Harmondsworth: Penguin, 1992). [*Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra, 1994.]

ÍNDICE TEMÁTICO Y ONOMÁSTICO

- acciones que sólo implican a uno mismo y acciones que implican a otros, 140
- adquisición inicial, justicia en la, 169-175
- agnosticismo, 20
- Alejandro, biblioteca de, 135
- Alemania, 86
- alienación, 180-181
- anarquismo, 18, 25, 49-52, 67-69, 80, 132
- aprovecharse (*free-riding*), 80, 180
- autodefensa, derecho de, 30, 31, 37, 39
- autonomía, véase libertad
- autopreservación/autoprotección, 31, 43, 45
- véase también autodefensa
- autoritarismo, 18

- Ballantyne, R. M., 23
- Bauer, Bruno, 158
- Beauvoir, Simone de, 219
- Benhabib, Seyla, 227
- Bentham, Jeremy:
 - dirigiéndose a los legisladores, 148
 - sobre derechos naturales, 144
 - sobre la justificación del estado, 54, 70, 72, 85
- Bergmann, Barbara, 223
- bien, concepción del, 188-189, 204
- bienes primarios, 189, 193, 204
- Birmingham, los seis de, 74
- Bradley, F. H., 217
- Burke, Edmund, 216

- castigo, 34, 54, 79
- derecho natural a castigar, 38-39, 41-42
- censura, 108
- Chodorow, Nancy, 229-232
- ciencia política, 19
- ciudadanía:
 - individualismo y, 235-236
 - Mill y la, 122
 - Rousseau y la, 102, 106, 110, 235
- compasión, 44-45
- comunismo, 160, 209, 228
- comunitarismo, 159-161, 214, 216
- Condorcet, marqués de, 99, 105, 109
- confianza, 237
- conocimiento, falibilidad del, 91, 135-140
- consenso tácito, 40, 62, 77
- conservadurismo, 216, 218
- contrato, véase contrato hipotético; contrato social; consenso tácito
- costumbre, 145, 152, 156, 161-162, 214
- creacionismo, 131
- cuidado, ética del, 230-237

- daño, 140-141
- daño, principio del, véase principio de libertad (Mill)
- democracia, 21, 55, 85-129, 130, 213
- directa, 88, 102, 121
- madisoniana, 88, 96
- mayoritaria, 87
- participativa, 61, 115-122
- representativa, 88, 122-127
- valor intrínseco de la, 100, 110, 114

- Denning, lord, 74-75
 derecho de naturaleza (Hobbes), 31
 Derecho Divino de los Reyes, 35
 derechos, 17, 23
 convencionales, 145, 150
 crítica marxista de los, 158-160
 democracia y, 88
 individualismo y, 215, 217, 219-224, 237
 naturales, 143, 149, 164, 215
 utilitarista, *véase* utilitarismo y derechos/libertad
 desfile por ingresos, 165-168
 desobediencia civil, 115
 Devlin, lord, 156, 157
 dictadura, 85, 91, 122
 Diderot, Denis, 136
 diferencia, principio de la, 191, 194-197, 202, 206-210
 dilema del prisionero, 33, 71
 dinero, 42
 Dios, 36-37, 40, 138, 170
 discriminación, 158-159, 220-226
 discriminación positiva, 224-226, 227
 distributiva, justicia, 19-21, 163-211
 teorías pautadas de, 206-211
 véase también, adquisición inicial, justicia en la; propiedad; rectificación, justicia en la; transferencia, justicia en la
 Dunn, John, 237
 Dworkin, Ronald, 203
 ebriedad, 155
 economía planificada, 176-178
 emancipación, humana y política, 158-159
 embajadores, 83
 Engels, F., 20, 176, 181
 escasez, 28-29, 41-42, 45, 173
 estado de naturaleza, 21, 23-53, 54, 65, 68, 71, 72, 214, 237
 como estado de guerra, 25-35
 individualismo y, 214
 y confianza, 237
 estado del bienestar, 236
 estado, el, 21
 anarquismo y, 49-53
 holismo y, 217
 justificación de, 24, 35, 51, 54-85
 libertad y, 132, 159
 evolución, teoría de la, 139-140
 expectativas, maximización de, 195-200
 experimentos de vida, 112, 152-153
 explotación, 180-182
 expresión, libertad de, 131
 externalidades, 180, 184
 facciones, 107-108, 110
 familias, 45, 223, 233-234
 federalistas, los, 123
 felicidad (*felicity*), 27, 29, 43
 felicidad (*happiness*), 55, 70-73, 138, 146-154, 162, 215
 comparaciones interpersonales de, 71
 feminismo, 21, 213, 219-238
 Filmer, sir Robert, 35
 filosofía política, 20-21, 216, 219, 232, 235, 238
 Franco, 163
 Galileo, 26
 Gilligan, Carol, 230-231
 gitanos, 82
 gobierno, *véase* estado, el
 Godwin, William, 49
 Golding, William, 23
 Grossman, Vasili, 179, 208
 guardianes, 91, 99
 Hamilton, Alexander, 123
 Hart, H. L. A., 77
 Hayek, F. A. von, 177
 hipotético, contrato, 65, 185-192, 203
 Hobbes, Thomas:
 sobre el estado de naturaleza, 24-52, 73, 77
 sobre la familia, 233
 y el absolutismo, 132
 y el consentimiento tácito, 63
 holismo, 218
 Hume, David:
 sobre el contrato social, 63-64, 96, 148
 sobre el interés propio racional, 77-79, 99
 sobre las circunstancias de justicia, 190

- igualdad:
 de oportunidades, 191, 193, 202, 225-226
 democracia e, 101, 110, 117, 128-129
 económica, 106, 180, 183, 191, 202
 Hobbes sobre la, 28
 individualismo e, 214-215, 219, 232, 237
 libertad e, 159 206-211
 Locke sobre la, 36, 54
 racial, 89, 189, 224-226
 religiosa, 158
 sexual, 89, 111, 128-129, 219-238
 utilitarismo e, 184
- imparcialidad, 187-190
- impuestos, 57, 164, 187, 210
- incentivos, 192
- indecencia, 156
- individualidad, 150
- individualismo, 204, 213-238
- individualismo liberal, 214-238
- Informe Wolfenden, 157
- interés, 78-79, 95-97, 141-143, 157
 basado en derechos, 142-143
- intermediarios, 181
- IRA, 74
- Jake y Amy, 231
- Jay, John, 123
- Jesús, 135
- justicia (*fairness*), principio de, 76-80
- justicia:
 administración de, 42
 circunstancias de, 190, 194, 198
 concepto cargado de género, 229-237
 en el estado de naturaleza, 31-32, 49
 primacía de la, 215, 232, 235-237
véase también distributiva, justicia
- Kant, Immanuel, 233
- Kropotkin, Piotr, 49
- laissez-faire*, 163
- ley de naturaleza (Locke), 36-42, 170
 poder ejecutivo de, 39-40
- ley, leyes, 19, 57, 68-69, 72
 obligación de obedecer, *véase* obligación política
- leyes de naturaleza (Hobbes), 31-37
 ley fundamental, 32, 36
- liberalismo, 109, 120, 143-160, 165
- libertad y libertades, 18, 21
 en relación con la propiedad, 164-165, 204-211
- libertad de (*freedom*) versus autoridad, 21, 56:
 democracia y, 101, 110, 111, 132
 feminismo y, 232, 238
 individualismo y, 213-215, 232
 valor intrínseco de la, 153-155
- libertad natural (Hobbes), 31, 37
- libertad natural (Locke), 37
- positiva y negativa, 112, 161
- principio de libertad (Mill), 132-162
 limitaciones al, 133, 154, 156-158
- principio de libertad (Rawls), 189, 191, 193, 200, 204 206, 209
véase también igualdad y libertad; utilitarismo y libertad
- libertarismo, 165, 206-212
- libre mercado, *véase* mercados
- Locke, John:
 separación de poderes, 123
 sobre el estado de naturaleza, 24, 35-52, 58
 sobre la justificación del estado, 57, 64, 72, 82
 sobre la propiedad, 164, 169-175
 sobre los derechos naturales, 145
 y el individualismo, 214, 218
- Madison, James, 88, 123
- Marx, Heinrich, 158
- Marx, Karl, 162
 contra el libre mercado, 181-183, 220, 235
 economía planificada, 176
 sobre derechos y emancipación, 116, 159, 220-235
- maximax, 197-199
- maximin, 196-202
- mercados, 149, 164-165, 175-183, 208
- mérito, 173
- miedo, 30, 35, 38, 43, 50
- Mill, John Stuart:
 sobre la democracia, 87, 102, 119-129
 sobre la filosofía política, 238
 sobre la igualdad, 235
 sobre la justificación del estado, 54, 76

- sobre la libertad, 132-162
- sobre la propiedad, 162
- mínimo social, 202, 211
- monjes, 82
- Montesquieu, barón de, 123
- moralidad:
 - deberes voluntarios y no voluntarios, 59
 - en el estado de naturaleza, 30-52
 - familia y, 233
 - libertad y, 136, 157, 162
 - y democracia, 98, 109
 - y obligación política, 54, 68-70, 72, 79, 214
 - véase también* cuidado, ética del; justicia
- movimiento, conservación del, 26
- Mullin, Chris, 74
- naturales, derechos, *véase* derechos naturales
- naturaleza y motivación humana, 21, 26-34, 38, 43-52, 71
- naturaleza, *véase* ley de naturaleza; razón natural; estado de naturaleza
- normas, 19
- Nove, Alec, 179
- Nozick, Robert:
 - contra el socialismo, 179
 - contra las concepciones pautadas de justicia, 206-209
 - libertarismo, 165
 - sobre el principio de justicia (*fairness*), 80-81
 - sobre la propiedad, 169, 171
- Oakeshott, Michael, 216
- obligación política, 20, 57-81, 117, 215
- oficio, analogía del, 90-91, 94-95
- Okin, Susan Moller, 222
- opinión pública, 51
- orgullo, 48
- paternalismo, 150
- patriarcado, 227-228
- Pen, Jan, 165-168
- pensamiento, libertad de, 134-138, 148
- Pericles, 17
- permiso parental, 222, 229
- permiso por maternidad, 221-222
- piedad, *véase* compasión
- Platón, 89-102, 105, 121-122, 128
- poder, 27, 29, 45, 133
 - político, 18-20, 51, 55, 58, 213
- posición original, 187-192, 193-205
- preferencias, 178-179, 226
 - preferencias intensas, 88
- principio de la autoasunción, 58
- progreso, 44, 47, 136, 150, 151-155
- propiedad, 18, 21
 - condiciones lockeanas, 170-173
 - justificación de la, 163-211
 - Locke sobre la, 40-42
 - Rousseau sobre la, 48-49
- Publius, 123
- racionalidad:
 - consentimiento hipotético y, 64-66
 - Hume sobre la, 78, 147
 - individual y colectiva, 33
 - Rawls y la, 189
 - teoría de la elección racional, 196-201
- racionalismo, 216
- Rawls, John, 68, 154, 165, 179, 184-211
- raza, *véase* igualdad racial
- razón natural, 40
- rectificación, justicia en la, 169
- religión civil, 108, 111
- representación proporcional, 89
- riesgo, 182, 199, 200-201
- Rousseau, Jean-Jacques:
 - contra el progreso, 137
 - sobre el estado de naturaleza, 24, 43-52, 60
 - sobre los impuestos, 210
 - y el consentimiento tácito, 43-54, 61
 - y la democracia, 85, 100, 101-119, 122, 128, 162
 - véase también* voluntad general; soberanía, concepción rousseauniana de
- Rowbotham, Sheila, 228
- Sartre, Jean-Paul, 33
- separación de poderes, 123
- sexo y género, 222
 - véase también* igualdad sexual
- Sidgwick, Henry, 147, 148
- Smith, Adam, 178

- soberano, 35, 54
 - concepción rousseauiana del, 102-112
- social, contrato, 58, 59-63, 117, 216
- socialismo, 118, 164, 227
- sociedad civil, *véase* estado, el
- Sócrates, 135
- sondeos de opinión, 96
- Stephen, James Fitzjames, 150-153, 156
- tensiones del acuerdo, 199, 201, 202
- teología, 36, 40
- tierra, *véase* propiedad
- tiranía de la mayoría, 87-88, 127, 131
- Tocqueville, Alexis de, 87
- tolerancia, 109
- trabajo, 171-184
- tradición, *véase* costumbre
- transferencia, justicia en la, 169, 175
- Tucídides, 17
- utilitarismo:
 - de la casa del gobierno, 147, 200
 - indirecto, 71-76, 146-149
 - individualismo y, 215
 - justificación del estado, 55, 68, 70-76
- objección del cabeza de turco, 73, 147-148
 - propiedad y, 164, 175, 179, 181, 184
 - Rawls y, 192, 200, 215
 - y derechos/libertades, 76-77, 145-149
- valor simbólico, 129, 226
- veneno, 155
- Voltaire, 85
- voluntad general, 101-112, 114
- voluntarismo, 59-63, 66, 67, 117
- voto, el:
 - como no democrático, 89
 - motivación de los votantes, 95-98, 105, 126-127
 - y la obligación política, 61
 - y la participación, 114, 118
 - y las facciones, 111
 - véase también* democracia
- Waldron, Jeremy, 232, 236
- Weber, Max, 55
- Wilde, Oscar, 118
- Wilt Chamberlain, ejemplo de, 207, 209
- Wolff, R. P., 149
- Wollstonecraft, Mary, 49, 111